KAMARUZZAMAN BUSTAMAM – AHMAD, PH.D

ACEHNOLOGI

PENGANTAR: M. ADLI ABDULLAH

BANDAR
PUBLISHING

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SYAIKH NURUDDIN AR-RANIRY

BANDA ACEH

ACEHNOLOGI

KAMARUZZAMAN BUSTAMAM – AHMAD, PH.D

Kamaruzzaman Bustamam – Ahmad, Ph.D

ACEHNOLOGI

Bandar Publishing
2011

Acehnologi
© 2011, Kamaruzzaman Bustamam – Ahmad, Ph.D

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
Dilarang mereproduksi sebagian atau seluruh isi buku ini
dalam bentuk dan tujuan apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Editor: Mukhlisuddin Ilyas
Perancang sampul dan tata letak: Khairul Umami

Diterbitkan pertama kali, November 2011 oleh
Bandar Publishing
Jl. T. Nyak Arif. Lamyong. Syiah Kuala
Banda Aceh. Indonesia
Telepon : 0651-7551580
E-mail: bandar.publishing@gmail.com

Cetakan pertama, November 2011
xxiv + 360 hlm.
14 cm x 20 cm

ISBN: 00000000

Distributor:
CV. Diandra Primamitra Media
Jl. Tasura 31, Pugeran, Maguwoharjo, Depok
Yogyakarta 55282
Telp. 0274-7151049, Faks, 0274-881133

Dilarang memperjualbelikan buku ini dalam keadaan rusak
dan mengedarkannya dalam bentuk jilid atau sampul lain

DAFTAR ISI

Pengantar vii

— 1 —

PENDAHULUAN:
Merakit Bidang Keilmuan Acehnologi (Studi Aceh)

— 27 —

BAB I
Teori-Teori Ilmu Sosial dalam Mengkaji Masyarakat Islam

— 45 —

BAB II
Kearifan Lokal dalam Perspektif Epistemologi ‘Irfâni

— 73 —

BAB III
Islamisasi Ilmu Pengetahuan di Aceh: Perspektif Acehnologi

— 83 —

BAB IV
Memahami Dunia Insân Kamil: Sebuah Pengalaman untuk Aceh

— 99 —

BAB V
Jejak Spirit Aceh

— 111 —
BAB VI
Jejak Budaya Aceh

— 145 —
BAB VII
Lintas Batas Budaya, Agama dan Kosmopolitanisme di Aceh

— 177 —
BAB VIII
Studi tentang Panglima La'ôt di Aceh

— 237 —
BAB IX
Dari Teungku Ke Ustaz: Potret Pendidikan Islâm di Aceh

— 255 —
BAB X
Memahami Identitas Gayo

— 279 —
BAB XI
Dari Damai ke Proyek: Potret Keamanan Aceh

— 297 —
POSKRIP
Catatan Lapangan: Dari Penelitian Komparasi ke Acehnologi

Daftar Pustaka 321

Tentang Penulis 359

PENGANTAR

Dalam kesempatan ini, saya ingin mengucapkan terima kasih kepada pihak-pihak yang terlibat dalam penyusunan buku ini. Awalnya, ide buku ini merupakan satu kegelisahan dalam memahami Aceh dari kaca mata ilmu-ilmu sosial. Karena itu, ide penulisannya pun dimulai sejak tahun 2007 hingga memakan waktu selama 4 tahun lebih. Hal ini disebabkan dalam penyusunan buku ini, saya juga sedang menyelesaikan disertasi doktoral. Namun, perhatian kepada buku ini terus memaksa saya untuk menyelesaikan dalam waktu yang cepat dan tepat. Objek utama studi dalam karya ini adalah Aceh. Karena itu, saya menyelesaikan buku ini saat berada di Aceh dan merasakan diri sudah kembali menjadi bagian dari masyarakat Aceh. Terima kasih yang mendalam saya ucapkan kepada seluruh rakyat Aceh yang telah memberikan inspirasi bagi saya untuk menyelesaikan buku ini.

Beberapa bagian dari buku ini adalah hasil penelitian lapangan dan juga pernah dipresentasikan baik di dalam negeri maupun luar negeri. Karena itu, saya ingin mengucapkan terima kasih kepada beberapa lembaga yang telah memberikan kontribusi dalam penyusunan buku ini: UN-FAO Banda Aceh, Paska-Sarjana IAIN Ar-Raniry, PPD Banda Aceh, Asian Muslim Action Network (Thailand), Walailak University (Thailand), Perpustakaan La Trobe University, ARTI (*Aceh Research Training Institute*), dan Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry. Demikian pula, ada beberapa individu yang memberikan masukan ketika buku ini sedang disusun. Mereka adalah Prof. Joel S. Kahn, Dr. Wendy Mee, Prof. Albert Gomez, Prof. Bahrein Sugihen, Dr. John Kurien, Prof. Ed. Aspinnal, Prof. Harold Crouch, David Currie, Sidney Jones, Dr. Patrick Jory, Dr. Saleh Sjafei, Prof. Chairat,

Dr. A. Sabur, Prof. Yusny Saby, Prof. Hasbi Amiruddin, Prof. Farid Wajdi, Dr. Asna Husin, Dr. Rany Usman, Dr. Nazaruddin A. Wahid, Dr. Ridwan Nurdin, Dr. Eka S, dan Dr. Saiful M. Tidak lupa pula terima kasih yang mendalam pada M. Adli Abdullah al-Bawarith yang telah banyak memberikan bahan-bahan dunia Aceh ketika buku ini disiapkan.

Di samping nama-nama di atas, saya juga ingin menyebutkan beberapa nama yang sering menjadi 'teman diskusi' ketika buku ini dikerjakan. Mereka adalah Syahrizal, Alkaf, Arios, Chaerul Fahmi, Syuhada, Intan, Ayu, Inayatillah, Komar dan Saifullah. Di Aceh ada gejala komunitas akademik selama paska-Tsunami yang secara serius memikirkan bagaimana nasib Aceh, mereka adalah komunitas AI (Aceh Institute), komunitas ARTI, FPA (Forum Peneliti Aceh) dan seluruh dosen dan mahasiswa di Fakultas Syari'ah yang kerap menyentil beberapa ide segar mengenai bagaimana memahami Aceh. Demikian pula saya mengucapkan beberapa audien yang pernah menjadi mustamik ketika beberapa bab buku ini disajikan dalam beberapa forum. Terkadang dari mereka saya mendapatkan inspirasi untuk menulis ulang beberapa bab dalam buku ini, bahkan tidak jarang mengubah cara berpikir saya tentang dunia Aceh. Saya juga menyampaikan terima kasih yang amat mendalam kepada kawan-kawan di Bandar Publishing yang telah berani mengambil langkah untuk menerbitkan buku ini. Sapaan Mukhlisuddin Ilyas melalui e-mail serta hasil kreasi Khairul Umami telah menunjukkan bagaimana anak muda ini mampu menghasilkan sesuatu yang amat berharga bagi Aceh

Ketika buku ini sedang diproses, Kakek saya saya H Budiman Muli berpulang ke rahmat Allah pada bulan Desember 2010. Dia ingin sekali membaca draft buku ini. Karena itu, buku ini saya dedikasikan kepada beliau. Demikian pula, rasa hormat dan takzim saya persembahkan kepada kedua orang tua saya: H Bustamam dan Hj. Jasmani. Semoga Allah membalas semoga kebaikan mereka pada saya.

Terakhir kepada keluarga tercinta. Mereka yang menjadi saksi bagaimana buku ini dihasilkan. Terkadang untuk menyiapkan draft buku ini, saya harus mencuri waktu dari empat buah hati tersayang (Qatrin, Qaishar, Queen, dan Qiara). Dalam hal ini, istri saya (Fitri Zulfidar) agaknya lebih memahami kenapa buku ini harus diselesaikan, walaupun kami hidup berpindah-pindah selama menjadi istri saya. Dia menjadi saksi bagaimana saya harus membagi waktu antara mengajar, menjaga anak, berseminar, dan menulis buku ini. Pesan saya kepada mereka: *teruslah menjadi hamba Allah dengan mencari ilmu-Nya!*

Jantho, 13 April 2011

KBA

2017

Acehnologi

LEMBAGA KAJIAN & PENGEMBANGAN
SUMBER DAYA MANUSIA

PENGURUS WILAYAH
Nahdlatul Ulama
PROVINSI ACEH

PENDAHULUAN:

MERAKIT BIDANG KEILMUAN ACEHNOLOGI (STUDI ACEH)

Buku ini bukanlah bertujuan untuk membahas Aceh secara komprehensif. Namun ada beberapa tujuan ketika buku ini disusun. *Pertama*, ada satu ambisi semangat buku ini yaitu mencoba membuka wacana mengenai *Aceh Studies* (Studi Aceh). Selama ini, Aceh sudah begitu banyak dikaji, mulai dari zaman C. S. Hurgronje hingga ke Edward Aspinnal. Adapun para pengkaji Aceh mulai dari Leiden hingga ke London. Bahan-bahan mengenai studi Aceh berserakan dimana-mana mulai dari dayah-dayah hingga ke lembaga riset terkemuka di seluruh dunia. Namun, sayangnya upaya menggali Aceh belum sampai pada sebuah kesimpulan untuk menelurkan sebuah disiplin ilmu yaitu *Aceh Studies*. Sejauh ini, studi mengenai Aceh lebih banyak dijadikan sebagai sub-studi di berbagai perguruan tinggi di luar negeri seperti masuk dalam kajian *Asian Studies* (Studi Asia), *Southeast Asian Studies* (Studi Asia Tenggara), *Indonesian Studies* (Studi Indonesia), dan *Malay Studies* (Studi Melayu). Dalam kajian seperti itu, Aceh sering ditempatkan sebagai objek 'pelengkap' dalam arti, kajian mengenai seluk beluk Aceh bukan merupakan satu bidang disiplin ilmu yang berdiri sendiri.

Hingga disini, para ilmuwan di Aceh pun belum ada yang memiliki suatu konsep mengenai bagaimana *Aceh Studies*. Serta, mengapa perlu diangkat menjadi satu topik dalam ilmu pengetahuan. Adapun yang dimaksud dengan *Aceh Studies* adalah: suatu kajian yang meneliti, menelaah, dan mengkaji mengenai seluk-beluk dunia ke-Aceh-an dari berbagai perspektif atau pendekatan keilmuan. Dengan kata

lain, *Aceh Studies* ingin meletakkan Aceh pada objek keilmuan, bukan sebagai 'pelengkap' keilmuan yang selama ini muncul dalam berbagai studi kawasan di perguruan tinggi. Tentu saja, di Aceh perguruan tinggi belum ada satupun yang membuka jurusan *Aceh Studies*. Padahal untuk memulai *Aceh Studies* tidaklah terlalu sulit. Sebab, Aceh bisa dikaji seperti ilmu-ilmu kemanusian lainnya (*Humanities*). Dia bisa seperti *Javanology*, *Dayakologi*, atau *Malay Studies*. Bahkan beberapa pandangan yang beredar di Aceh, ada yang menyebutkan bahwa Aceh adalah bagian dari studi Melayu.[1] Walaupun pada kenyataannya Acehlah yang memberikan kontribusi penting dalam dunia Melayu.[2] Anehnya, sebuah "subjek" malah tidak pernah dikaji sebagai suatu disiplin kajian.

Maksudnya, jika Aceh memberikan "kontribusi" pada *Malay Studies*, maka dengan sendirinya Aceh lebih tinggi daripada Melayu. Kenapa demikian? Jika postulat "seluk-beluk dunia ke-Aceh-an" dapat diterima, maka dia bisa menjadi satu bidang ilmu. Dalam satu artikel saya pernah menyebutkan istilah KPA (Kerak Peradaban Aceh) untuk membangun satu paradigma mengenai dunia ke-Aceh-an.[3] Suatu peradaban terdiri dari tiga unsur yaitu sejarah, bahasa, dan budaya. Artinya, jika Aceh dianggap sebuah objek kajian ilmu, maka Aceh memiliki kekhasan dalam sejarah, bahasa, dan budaya.

[1] Darwis A. Soelaiman, "Aceh Dan Melayu (Tanggapan Untuk Kamaruzzaman)," *Serambi Indonesia*, 19 Desember 2009. Lihat juga Darwis A. Soelaiman, "Unsur Islam Dalam Kesenian Aceh," dalam *Makalah pada Seminar tentang Agama, Adat dan Kesenian: Pengalaman Aceh* (Banda Aceh: Dewan Kesenian Aceh (DKA), 1987).

[2] Leonard Y. Andaya, "Aceh's Contribution to Standards of Malayness," *Archipel* 61 (2001).29-68. Mengenai dunia Melayu baca Shamsul Amri Baharuddin, "The Malay World: The Concept of Malay Studies and National Identity Formation," dalam *Malaysia: Islam, Society, and Politics*, ed. Virginia Hooker dan Norani Othman (Singapore: ISEAS, 2003), Mohd. Taib Osman, ed., *Islamic Civilization in the Malay World* (Kuala Lumpur dan Istanbul: Dewan Bahasa dan Pustaka and The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2000).

[3] Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Melayukan Aceh Atau Acehkah Melayu?," *Serambi Indonesia*, 12 December 2009. Artikel ini direspon oleh Soelaiman, "Aceh Dan Melayu (Tanggapan Untuk Kamaruzzaman)."

Misalnya, seorang peneliti akan memiliki banyak ragam dan variasi dalam memahami *Sejarah Aceh*. Lebih dari itu, peneliti juga bisa meneliti *Bahasa Aceh* yang dalamnya terdapat berbagai corak bahasa dan dialek.[4] Persoalan budaya merupakan salah satu bidang keilmuan yang tidak akan habis ditulis jika terkait dengan Aceh. Jadi, tiga unsur peradaban tersebut jika dikaitkan dengan Aceh, maka boleh jadi studi Aceh (*Aceh Studies*) dapat berdiri sendiri. Saya ingin mengutip bagaimana keunikan Aceh dimata Anthony Reid: *"It has in fact been the genius of Aceh to be able to maintain a high degree of both cosmopolitanism and a strong sense of the importance and uniqueness of its own culture*."[5] Dengan kata, keunikan budaya dan perjalanan sejarah Aceh yang terhubung mulai dari Majapahit[6] hingga ke Turki Utsmani[7] dapat menjadi sebagai sebuah kajian yang cukup menarik jika ditelaah. Ini belum lagi mengenai sejarah ekspansi Aceh ke Tanah Melayu yang telah begitu banyak mewarnai identitas ke-Melayu-an di kawasan tersebut.[8]

Apalagi jika Aceh diletakkan dalam kajian interdisipliner yakni kajian lintas ilmu. Disini, Aceh bisa dikaji dari berbagai sudut pandang keilmuan yaitu ilmu sosial, ilmu kemanusiaan, dan ilmu seni. Dari perspektif ilmu sosial yang terdiri dari sosiologi, antropologi, psikologi, politik dan lain sebagainya akan dapat menjelaskan

[4] Mark Durie, "Framing the Acehnese Text: Language Choice and Discourse Structures in Aceh," *Oceanic Linguistic* 35, 1 (1996),113-37; Mark Durie, "Proto-Chamic and Acehnese Mid Vowels: Towards Proto-Aceh-Chamic," *Bulletion of the School of Oriental and African Studies* 53, 1 (1990), 100-14; H. K. J. Cowan, "An Outline of Achehnese Phonology and Morphology," *Bulletion of the School of Oriental and African Studies* 44, 3 (1981).522-49.

[5] Anthony Reid, "The Cosmpolitanism and Uniqueness of Aceh," dalam *'Orasi Ilmiah' at the Opening of the Institut Kebudayaan Aceh* (Banda Aceh: 2005).1.

[6] I Ketut Riana, *Kakawin Desa Warnnana Uthawi Nagara Krtagama: Masa Keemasan Majapahit* (Jakarta: Kompas, 2009).

[7] Anthony Reid, "The Ottomans in Southeast Asia," dalam *Asia Research Institute Working Paper Series*, ed. Geoffrey Wade, et al. (Singapore: Asia Research Institute, 2005).

[8] Institut Tadbiran Awam Negara Malaysia, *Malaysia Kita* (Kuala Lumpur: Institut Tadbiran Awam Negara Malaysia, 1991).

Aceh. Hanya saja, di Aceh upaya untuk menarik *Aceh Studies* ini belum begitu digemari, karena aspek filosofi bidang keilmuan ini belum distrukturkan. Apalagi, bidang keilmuan ini kering dari mata pencaharian. Sebab ilmu sosial, tidak hanya di Aceh, di Indonesia keadaannya masih memperihatinkan.[9] Di Aceh misalnya, kehadiran kajian keilmuan sosial, masih dapat dikatakan terlalu muda untuk mengembangkan studi ke-Aceh-an. Ini belum lagi dengan persoalan sumber daya manusia dan tingkat pengetahuan mereka pada bahasa asing seperti Inggris, Belanda, dan Perancis. Misalnya, studi mengenai Kerajaan Iskandar Muda yang dilakukan oleh Deny Lombard, jika tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dari bahasa aslinya (Perancis),[10] maka akan sangat sulit bagi peminat studi Aceh di Aceh untuk memahaminya. Hal ini belum lagi tingkat penyebaran kajian terkini mengenai Aceh yang sulit dijangkau oleh para peneliti di Aceh. Mereka sangat sulit mendapatkan akses pada database internasional yang berisi kajian mengenai ke-Aceh-an.

Jadi, membangun studi Aceh di Aceh masih perlu kerja keras. Sebagai contoh, sebuah pusat kajian mengenai *Dunia Melayu* (Malay World) yang dilakukan oleh ATMA (the Institute of the Malay World & Civilization) memerlukan kerja yang cukup panjang.[11] Mereka mengumpulkan bahan mengenai *Malay World* dari seluruh dunia. Selain itu, mereka merekrut peneliti terkemuka untuk melakukan penelitian mengenai *Dunia Melayu*, disamping program bagi mahasiswa, khususnya paska-sarjana. Ini belum lagi ditambah dengan publikasi mereka, baik di tingkat lokal dan nasional, maupun internasional. Membangun pusat studi untuk dengan isu tertentu memang bukan hal yang mudah. Saat ini, ATMA

[9] Taufik Abdullah, "Pendahuluan," dalam *Ilmu Sosial Dan Tantangan Zaman*, ed. Taufik Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 2006).

[10] Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, terj. Winarsih Arifin (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2007).

[11] Baharuddin, "The Malay World: The Concept of Malay Studies and National Identity Formation."

telah menjadi lembaga pengembang terdepan dalam kajian Studi Melayu yang cukup disegani, tidak hanya di Malaysia, tetapi juga di tingkat Asia Tenggara. Hal yang sama juga pernah dilakukan oleh Syed Naquib al-Attas ketika membuka studi *Islam dan Tamaddun* yang diberinama ISTAC (*International Institute of Islamic Thought and Civilization* (Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamaddun Islam) di Malaysia. Menurut pengakuannya sendiri, dia berusaha untuk mengumpulkan karya mengenai Islam dan Peradaban dari seluruh dunia, mengundang sejumlah professor, menerbitkan karya dan publikasi, dan melakukan serangkaian kerja-kerja intelektual dalam bentuk seminar.[12] Jadi, membangun sebuah studi memang melibatkan kerja-kerja intelektual, selain kerja-kerja yang bersifat administratif. Hal serupa juga dilakukan oleh salah seorang antropolog ketika memperkenalkan ilmu antropologi sosial di India yaitu M.N. Srinivas. Dari pengalamannya, ditemukan bahwa kerja-kerja membina suatu disiplin ilmu memang menuntut kerja keras dan pengalaman tersebut terkadang menjadi bagian dari sejarah ilmuwan itu sendiri, terutama jika mereka membina disiplin ilmu tersebut selama puluhan tahun.[13]

Untuk tingkat Aceh, karena posisi ilmu belum begitu kuat pada level filosofis dan metafisik, maka dapat dikatakan *Aceh Studies* masih perlu perjuangan yang amat panjang. Dalam buku ini, kajian mengenai *Aceh Studies* telah dimulai, walaupun ini masih perlu perbaikan disana ini. Sebab, selain kerja ini lebih banyak menuntut pada persoalan yang bersifat mendalam seperti meta-teori, irfani, dan gnosiologi. Karena itu, saya berusaha untuk membangun dasar-dasar pemikiran untuk suatu bidang keilmuan *Aceh Studies*. Sebab

[12] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*, 4 ed. (Bandung: Mizan, 1990). Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*, terj. Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail, dan Iskandar Amel (Bandung: Mizan, 2003).

[13] M. N. Srinivas, "Practising Social Anthropology in India," *Annual Review Anthropology* 26 (1997).1-24.

pada level empirik, kajian mengenai Aceh cukup lumayan banyak. Namun, formasi mengenai studi ke-Aceh-an masih dapat dikatakan langka. Misalnya, jika seoarang calon mahasiswa ketika belajar ke *Aceh Studies* tentu sudah punya medan keilmuan yang mereka geluti dan dapat memberikan jaminan bagi masa depan. Karena itu, dalam kajian seluk-beluk tentang Aceh, tentu saja, dia tidak akan memberikan stempel jaminan pekerjaan, melainkan sebuah upaya pengembangan ilmu pengetahuan kemanusiaan, yang setidaknya bisa diwariskan pada generasi ilmu berikutnya. Membuka disiplin keilmuan tidaklah sama dengan membuka jurusan pada satu kampus, sebab suatu disiplin keilmuan menuntut satu komitmen yang cukup lama, agar masyarakat ilmu mau menerima dan menganggap ilmu tersebut penting bagi mereka dan masyarakat umum.

Dalam hal ini, saya ingin menarik kembali bahwa akar pemikiran ke-Melayu-an di Malaysia yang dikembangkan oleh Naquib pada dasarnya adalah serpihan pemikiran Hamzah Fansuri.[14] Walaupun harus diakui bahwa pemikiran Hamzah Fansuri sangat ditentang di Aceh.[15] Kajian mengenai tasawuf *wahdat al-wujûd* di Jawa yang dikembangkan oleh Siti Jenar juga berasal dari Aceh, sebagaimana ditulis pakar kebatinan Jawa, Simuh.[16] Walaupun bidang keilmuan kebatinan di Aceh, khususnya isu mengenai *wahdat al-wujûd* sangat ditentang dan dipandang sebagai kafir, sehingga dalam beberapa

[14] Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*.

[15] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Rânîrî and the Wujûdiyyah of 17th Century Acheh, Monographs of the Malaysian Branch Royal Asiatic Society* (Singapore: MBRAS, 1966), Amirul Hadi, "Exploring the Life of Hamzah Fansûrî," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 41, 2 (2003),277-307; Oman Fathurahman, *Tanbîh Al-Mâsyî Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel Di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999), Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, Dan Tradisi* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010). 67-90. Ahmad Daudy, *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry (Sejarah, Karya Dan Sanggahan Terhadap Wujudiyyah Di Aceh)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).

[16] Simuh, "Kajian Keislaman Dalam Pandangan Kejawen," dalam *Studi Islam Asia Tenggara*, ed. Zainuddin Fananie dan M. Thoyibi (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999).176-202. Lihat juga karya Simuh lainnya dalam Simuh, *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2002).

diskusi ketika membahas isu ini, cenderung tidak dianggap sebagai ilmu dari Islam. Diskusi pluralislme agama yang sekarang menjadi trend keilmuan di kampus-kampus pulau Jawa, pada dasarnya adalah dipelopori oleh Nurdin Ar-Raniry.[17] Walaupun di Aceh, studi ini tidak begitu menjadi kajian favorit. Ini belum lagi sejarah tafsir di Asia Tenggara, dimana kajian ini juga sangat dipelopori oleh 'Abd Ra'ûf al-Singkili di Aceh.[18] Dalam hal kajian fiqih, selain peran Nurdin Ar-Raniry, juga terdapat peran Hasbi Ash-Shiddieqy, selain sebagai penggagas *Fiqh Indonesia*,[19] juga sebagai sarjana yang cukup penting dalam studi hukum Islam di Indonesia.[20] Walaupun harus diakui bahwa Hasbi sendiri banyak ditentang di Aceh dan pemikirannya juga dianggap tidak lazim bagi sebagian ulama tradisional.[21] Jadi sebenarnya jika serpihan pemikiran mereka ternyata mampu membangun satu disiplin ilmu di negeri lain. Kenapa serpihan mereka tidak dikumpulkan menjadi bagian dari studi ke-Aceh-an. Sebab sudah pasti pemikiran mereka sangat dipengaruhi selain oleh sejarah intelektual juga oleh sistem sosio-budaya dan sosio-politik di Aceh, dimana ini menjadi bagian penting dalam ilmu sejarah.

Jadi, *Acehnology* bertujuan untuk mengkaji semua tradisi yang terjadi di Aceh, baik yang memiliki pengaruh terhadap Dunia Aceh

[17] Karel A. Steenbrik, *Kitab Suci Atau Kertas Toilet? Nuruddin Ar-Raniry Dan Agama Kristen* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), idem, "Study of Comparative Religion by Indonesian Muslims: A Survey " *Numen* 37,2 (1990).

[18] A.H. Johns, "The Qur'an in the Malay World: Reflection on 'Abd Al-Rauf of Singkel (1615-1693)," *Journal of Islamic Studies* 9,2 (1998), 120-45. Lihat juga Peter G. Riddel, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (Singapore: Horizon Books, 2003).

[19] Yudian W. Asmin, "Reorientasi Fiqh Indonesia," dalam *Islam Berbagai Perspektif*, ed. Sudarnoto Abdul Hakim, Hasan Asari, dan Yudian W. Asmin (Yogyakarta: LPMI, 1995).

[20] M. Atho Mudzhar, "The Study of Islamic Law in Indonesian Islamic Universities (the Case of the *Kulliyat Al-Shari'ah* of the State Institute of Islamic Studies [IAIN] Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia)," *Al-Jami'ah* VI, 63 (1999).1-11.

[21] Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia Penggagas Dan Gagasannya: Biografi, Perjuangan Dan Pemikiran Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997). idem, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

ataupun sama sekali belum dikenali oleh publik. Pola mengkaji tradisi ini sebenarnya sudah pernah dilakukan oleh Hassan Hanafi ketika mencetuskan studi oksidentalisme.[22] Proyek keilmuan yang sangat ambisius oleh Hassan Hanafi sebenarnya ingin mengembalikan kajian pada tradisi Arab dan mengkaji Barat dengan pola oksidentalisme.[23] Jadi, pola pembacaan pada tradisi Aceh dengan gaya Aceh adalah satu modal awal dalam membina *Acehnology*. Tradisi Aceh yang berkembang sangat tinggi peradabannya. Sebagaimana ditegaskan oleh Anthony Reid di atas, keunikan dan kekayaan tradisi Aceh merupakan satu "alasan" mengapa Aceh banyak digemari dan diteliti selama puluhan tahun. Kajian pada tradisi yang paling tinggi adalah studi pada alam pikiran orang Aceh yang membentuk sebuah kebijaksanaan lokal atau sering diungkapkan dengan istilah kearifan lokal. Dari ini, sebenarnya alam pikiran orang Aceh bisa diteliti lebih mendalam lagi seperti tradisi intelektual yang menciptakan bagaimana pemikiran yang sangat otentik muncul di kalangan orang Aceh, seperti pengetahuan lokal yang dikumpulkan dalam *Hadih Maja* serta *syair-syair* yang terus tercipta dalam masyarakat Aceh. Karena itu, untuk mengkaji "tradisi tinggi Aceh" ini perlu dilakukan pendalaman mengenai falsafah atau cara pandang orang Aceh (*Acehnese world view*).

Dalam buku ini, dua bab secara khusus ingin mendalami bagaimana cara memahami alam pikiran ke-Aceh-an yaitu melalui studi terhadap wacana kearifan lokal dan isu yang paling dilarang di Aceh yakni *wahdat al-wujûd*. Pada dataran kearifan lokal, orang Aceh sangat dianjurkan untuk menerapkannya, walaupun sebenarnya terkadang berasal dari tradisi-tradisi alam pikiran Hindu dan Buddha. Disini

[22] Armando Salvatore, "The Rational Authentication of *Turâth* in Contemporary Arab Thought: Muhammad Al-Jabiri and Hasan Hanafi," *The Muslim World* LXXXV,3-4 (1995),191-24; Yudian Wahyudi, "Arab Responses to Hasan Hanafi's *Muqaddima Fî 'Ilm Al-Istighrâb*," *The Muslim World* 93,2 (2003),233-48. Lihat juga Hassan Hanafi, "Qira'ah Al-Nash," *Alif: Journal of Comparative Poetics* 8 (1988),6-29.

[23] Mengenai kritik terhadap Hassan Hanafi, baca Ali Harb, *Kritik Nalar Al-Qur'an*, terj. M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: LKiS, 2003).

tugas studi ke-Aceh-an adalah menjelaskan bagaimana bisa orang Aceh bisa melegalkan tradisi-tradisi yang melawan keyakinan mereka pada agama yang dianut. Dengan kata lain, seorang *Acehnologist* perlu mendalami akar kebudayaan dunia Aceh. Lalu, perlu juga ditelaah bagaimana tingkat adaptasi orang Aceh pada dunia luar yang tentu saja dimulai dari studi alam pikiran ke-Aceh-an. Dalam situasi ini, maka posisi kearifan lokal dapat dimengerti, sedangkan pada isu *wahdat al-wujud*, tidak diberikan kompromi selain untuk dikaji atau pun diamalkan dalam dunia tasawuf Aceh. Di Jawa, pemikiran yang paling tinggi adalah mengenai isu *bersatu dengan tuhan*. Sedangkan paling rendah adalah campur aduk antara sesuatu yang datang dari Islam dengan kebudayaan lokal yang kemudian melahirkan istilah *Agama Jawa*.[24] Pada prinsipnya, di Aceh pola yang sama juga terjadi, namun belum ada kajian yang menyebutkan istilah *Agama Aceh*.

Tampilan keagamaan orang Aceh memang selalu ditulis dengan keadaan yang sangat baik. Bahkan disebutkan orang Aceh beragama Islam seratus persen. Namun praktek keagamaan dan kebudayaan orang Aceh sama sekali malah tidak "Islam seratus persen." Misalnya, tradisi *meusihe* adalah fenomena yang tidak dapat diabaikan dalam dunia ke-Aceh-an. Bahkan dalam seluruh masyarakat di belahan dunia, penggunaan sihir atau magik adalah hal yang cukup lazim ditemukan.[25] Penggunaan sihir atau *meusihe* adalah tradisi Aceh yang sudah berlangsung selama ratusan tahun. Orang yang menekuni

[24] Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960). Talal Asad, "Anthropological Conception of Religion: Reflection on Geertz," *Man* Vol.18, No.2 (1983), Clifford Geertz, "The Religion of Java," dalam *Readings on Islam in Southeast Asia*, ed. Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique, dan Yasmin Hussain (Singapore: ISEAS, 1985). Andrew Beatty, *Variasi Agamaf di Jawa: Suatu Pendekatan Anthropologi*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin (Jakarta: Murai Kencana, 2001).

[25] Michele Stephen, *A'aisa's Gifts: A Study of Magic and the Self* (Los Angeles: University of California Press, 1995). H. Arlo Nimmo, *Magosaha: An Ethnography of the Tawi-Tawi Sama Dilaut* (Manila: Ateneo de Manila University Press, 2001). Konteks ilmu sihir dalam antropologi dapat dibaca misalnya dalam John Beattie, *Other Culture: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology* (Broadway House: Routledge, 1972). Carol Laderman, "The Limit of Magic," *American Anthropologits* 99,2 (1997), 333-41.

ilmu pun sudah bisa melakukan adaptasi dengan ajaran Islam untuk melegalkan usaha mereka dalam melakukan tradisi *meusihe*. Walaupun belum ada kajian yang sangat khusus yang mengkompilasi *sihir Aceh*, namun kajian mengenai topik ini adalah salah satu kajian yang cukup digemari dalam studi Antropologi kesadaran (*Anthropology of Counsiousness*).[26] Jadi, studi Aceh bisa masuk ke dalam kajian yang selama ini dipandang tabu oleh masyarakat setempat, walaupun pada kenyataannya mereka mempraktekkannya dalam kehidupan sehari-hari. Dengan begitu, *Acehnology* ingin membuka ruang diskusi ilmu seluas-luasnya dalam memahami dinamika kehidupan masyarakat Aceh, baik yang berada di Aceh maupun diluar Aceh.[27]

Adapun mengenai seni, dapat dikatakan bahwa Aceh merupakan satu kawasan dimana seni (*arts*) adalah nafas kehidupan rakyatnya. Harus diakui, dalam bidang ini, Aceh telah memberikan kontribusi yang amat penting. Beberapa kajian telah menemukan bagaimana struktur seni Aceh yang sangat otentik dan begitu kaya akan makna filosofisnya.[28] Hal ini belum lagi dengan seni tari dan drama Aceh yang memiliki perpaduan antara budaya lokal dengan tradisi tasawuf dan kebudayaan dari Timur Tengah. Keunikan seni Aceh dapat juga dilihat dari senjata yang mereka gunakan serta makna yang termuat di dalamnya. Hal ini belum lagi dengan seni sastra Aceh yang terkadang ditarik dalam kajian kesusasteraan Melayu, ketimbang kesusteraan Aceh. Dalam hal ini, sosok Hamzah Fansuri,

[26] Mark A. Schroll, "The Future of a Discipline: Considering the Ontological/ Methodological Future of the Anthropology of Consciousness, Part I: Toward a New Kind of Science and Its Methods of Inquiry," *Anthropology of Consciousness* 21, no. 1 (2010). 1-29.

[27] Lihat juga Irwan Abdullah, "Tumbuh Dan Berkembangnya Kaum Pengusaha di Aceh (Sebuah Pengantar ke Arah Pemahaman Konseptual)," dalam *Bersama Induk Semang: Kearifan Tradisional dan Semangat Kewirausahaan Pedagang Pidie Aceh*, ed. Irwandar (Yogyakarta: Relief Press, 2003). xiii-xxxviii.

[28] Lihat misalnya Komaruddin Mohd. Ali, "Architecture: Unity of the Sacred and the Profane," dalam *Islamic Civilization in the Malay World*, ed. Mohd. Taib Osman (Kuala Lumpur dan Istanbul: Dewan Pustaka dan Pustaka and The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2000).245-87.

selain sebagai ahli mistik yang cukup berpengaruh, juga dikenal sebagai Bapak Sastra dari Aceh yang memberikan pengaruh yang cukup signifikan bagi Dunia Melayu.[29]

Selain hal-hal di atas, keinginan untuk memunculkan kajian Aceh juga dipicu oleh keserba pertamaan Aceh dalam beberapa kajian keislaman, keindonesiaan, dan kemelayuan. Terkait dengan keserba pertamaan dalam hal-hal tersebut sudah dimulai sejak Aceh menjadi kawasan kosmpolitan dimana sangat terbuka kontak dengan budaya lain, mulai dari Timur Tengah, Cina hingga Eropa.[30] Kontak budaya ini pada ujungnya menciptakan ”kekhasan” Aceh dibandingkan dengan daerah lain. Islam pertama kali bertapak di Aceh. Kerajaan Islam yang pertama muncul di Aceh. Kitab-kitab fiqh,[31] tafsir, perbandingan agama,[32] dan tasawuf juga pertama kali muncul di Aceh. Terhadap Indonesia, secara sosial dan politik, Aceh juga telah memberikan pengaruh yang cukup signifikan. Jadi, untuk merakit studi Acehnologi pada prinsipnya tidaklah sulit. Jika ditarik pada skala yang lebih luas, yaitu kemungkinan Aceh menjadi suatu peradaban atau aset peradaban Islam di Asia Tenggara juga tidak bisa dihindarkan.[33]

[29] Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*.

[30] Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680*, vol. I : Tanah di Bawah Angin (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992). Komen terhadap buku ini dapat dibaca dalam Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan* (Bandung: Rosdakarya, 1999). Lihat juga Anthony Reid, "An 'Age of Commerce' in Southeast Asian History," *Modern Asian Studies* 24, no. 1 (1990). 1-30. Lee Kam Hing, *The Sultanate of Aceh: Relations with the British 1760-1824* (New York: Oxford University Press, 1995).

[31] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, and Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999).

[32] Steenbrink, "Study of Comparative Religion by Indonesian Muslims: A Survey ".

[33] Lihat juga Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Pesantren Sebagai Pusat Peradaban Muslim: Pengalaman Indonesia Untuk Asia Tenggara," *Edukasi* 8, no. 2 (2010), 3939-66.

* * *

Dalam buku ini tentu saja bukan ingin menggali aspek epistemologi studi Aceh, melainkan menyajikan beberapa isu yang dirakit dalam sebuah narasi untuk mempertegas bahwa studi ini bisa disebut sebagai suatu bidang keilmuan. Ilmu-ilmu sosial pada gilirannya akan memperlihatkan dimana posisi Acehnologi. Hal ini disebabkan dalam studi ilmu-ilmu sosial, tidak sedikit ilmu ini berkembangan karena adanya gejala sosial dan budaya, dimana pada ujungnya ditarik dalam suatu bidang ilmu pengetahuan.

Kemunculan kajian sosiologi, karena para pemikir awal memiliki cara pandang terhadap fenomena sosial yang muncul di Eropa, khususnya di Jerman dan Perancis.[34] Kemunculan kajian antropologi, juga disebabkan karena banyak penelitian lapangan yang dilakukan oleh antropolog di berbagai wilayah di muka bumi ini.[35] Bahkan kajian mengenai filsafat atau mistik, selalu dimulai dari objek yang muncul dalam realitas kehidupan manusia. Dengan kata lain, kemunculan *logi* atau *logos* tidak bisa dipisahkan dari aspek subjek dan objek studi. Misalnya, dalam sosiologi, ilmu ini bertugas menjelaskan tentang kehidupan sosial. Sementara antropologi bertugas untuk mengkaji tentang manusia, mulai dari cara pandang hingga pada budaya yang melingkupi mereka. Namun, ada juga studi sosial yang dikaji dari aspek kawasan (*Area Studies*). Disini ilmu yang dibangun berdasarkan wilayah atau arah mata angin. Studi ketimuran dikenal dengan istilah *Orientalis*, [36]sementara kebaratan dikenal dengan istilah *Oksidentalis*.[37]

[34] Lihat misalnya Ken Morrison, *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought* (London: Sage, 2006).

[35] Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), idem, *Sejarah Teori Antropologi*, vol. 1 (Jakarta: UI Press, 1987). Lihat juga Achmad Fedyani Saifuddin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, 2 ed. (Jakarta: Kencana, 2006).

[36] Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979). Baca juga Patrick Williams, ed., *Edward Said* (London: Sage Publications, 2001).

[37] Hassan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori (Jakarta: Paramadina, 2000). Baca juga Wahyudi, "Arab Responses to Hasan

Karena itu tidak sedikit kajian keilmuan cenderung menggunakan arah mata angin, tidak terkecuali dalam bidang sosiologi dan antropologi. Misalnya, muncul bidang keilmuan Sosiologi Asia Tenggara, dimana disitu digambarkan kajian kemasyarakatan di salah satu wilayah yang sesuai dengan arah mata angin yaitu Tenggara.[38] Demikian pula muncul bidang keilmuan Antropologi Asia Tenggara yang menyajikan data mengenai hasil-hasil riset para antropolog di kawasan Asia Tenggara.[39] Dengan demikian, tampak bahwa bidang keilmuan sosial tidak bisa melepaskan diri dari objek studi yang bersifat regional.

Namun demikian, seberapa besar keahlian para sosiolog dan antropolog, mereka tetap memulai dari studi sebuah masyarakat kecil, baik itu diwilayah kota maupun pedesaan. Walaupun hasil kajian mereka diarahkan pada sebuah studi kawasan yang lebih besar. Dalam hal ini, saya akan memberikan beberapa contoh kecil. Misalnya, studi Geertz dimulai pada satu desa di Mojokuto yang kemudian menghasilkan berbagai teori dari studi tersebut.[40] Studi Shamsul Amri Baharuddin dari UKM (Universiti Kebangsaan Malaysia) tentang kekuatan politik di Melayu, juga dimulai kajian di beberapa kampung di kawasan di Kuala Lumpur dan Selangor.[41] Studi Joel S. Kahn mengenai penerapan teori-teori antropologi Marxis dapat dilihat dalam studinya di Padang,[42] yang kemudian melahirkan

---

Hanafi's *Muqaddima Fî 'Ilm Al-Istighrâb*."

[38] Victor T. King, *The Sociology of Southeast Asia: Transformations in a Developing Region* (Copenhagen: NIAS, 2008).

[39] Victor T. King dan William D. Wilder, *The Modern Anthropology of South-East Asia* (London and New York: Routledge, 2006). John R. Bowen, "The Forms Culture Takes: A State-of-the-Field Essay on the Anthropology of Southeast Asia," *The Journal of Asian Studies* 54,4 (1995), 1047-78.

[40] Clifford Geertz, "Konflik Dan Intergrasi Agama dan Masyarakat Di Mojokuto," dalam *Sejarah Dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam Di Indonesia*, ed. Taufik Abdullah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987).

[41] Shamsul Amri Baharuddin, *From British to Bumiputera Rule* (Singapore: ISEAS, 2004).

[42] Joel S. Kahn, *Minangkabau Social Formations: Indonesian Peasants and the World-Economy* (London: Cambridge University Press, 1980).

beberapa karya lanjutan mengenai Dunia Melayu. Adapun contoh lainnya adalah karya Philip Taylor mengenai studi Vietnam yang dimulai dari beberapa kawasan kecil di negeri tersebut.[43]

Di dalam konteks studi Asia Tenggara, baru kemudian melahirkan kajian mengenai suku bangsa yang "mendominasi" rantau ini. Misalnya, muncul kajian mengenai studi Cina di Asia Tenggara, studi India di Asia Tenggara, dan studi Melayu di Asia Tenggara. Disini studi diarahkan menjadi kajian mengenai seluk beluk tentang Cina, India, dan Melayu di Asia Tenggara. Kajian ini kemudian diarahkan pada multi disiplin, mulai dari asal usul Cina, India, dan Melayu hingga kosmologi alam pikiran mereka. Disini dapat disebutkan bahwa mereka masih ditempatkan pada level kajian mengenai suku-bangsa. Artinya, jika Cina menjadi objek studi, maka yang kajian adalah sejarah, budaya, dan kepercayaan orang Cina di Asia Tenggara. Demikian pula dengan studi India dan Cina. Namun, sulit mendapatkan studi mengenai Pengaruh Barat di Asia Tenggara. Hal ini agaknya disebabkan tidak mungkin mengkaji dua arah mata angin pada saat yang bersamaan. Sebab, ketika orang mendefinisikan Barat, maka yang terbayang adalah Eropa dan Amerika Utara. Sedangkan di Eropa sendiri, masih ada studi Eropa yang didasarkan pada arah mata angin yang juga memiliki karakteristik yang sama. Demikian pula, dengan studi Amerika yang memiliki arah mata angin seperti Studi Amerika Utara dan Studi Amerika Selatan, dimana kedua kutub mata angin tersebut sangatlah berbeda sejarah, budaya, dan kepercayaannya. Karena itu, untuk menggantikan istilah arah mata angin Barat, digantikan dengan istilah Kolonial yang akhir melahirkan kajian Pengaruh Kolonialisme di Asia Tenggara. Ketika digunakan istilah Kolonialisme, maka kajiannya adalah hasil reproduksi keilmuan Barat seperti demokrasi, negara bangsa, sekularisme, pluralisme yang ingin dilihat "apakah ada" atau "apakah sesuai"

[43] Philip Taylor, ed., *Modernity and Re-Enchantment: Religion in Post-Revolutionary Vietnam* (Singapore: ISEAS, 2007).

dengan apa yang muncul dalam kehidupan masyarakat di Asia Tenggara.[44]

Namun, studi mengenai "suku bangsa" berubah menjadi studi bangsa seperti studi Indonesia, studi Malaysia, Studi Thailand, dan Studi Singapura. Disini arah kajiannya adalah studi cenderung diarahkan pada "siapa yang mendominasi" negara-negara tersebut. Misalnya, studi Indonesia lebih banyak menggali tentang Indonesia dengan melihat Jawa sebagai fokus utamanya.[45] Studi mengenai Malaysia, juga melihat bagaimana konteks orang Melayu.[46] Studi Thailand mengkaji bagaimana orang Thai membangun negaranya. Demikian pula, studi Singapura adalah studi tentang sejarah orang Cina membangun negeri kecil di Asia Tenggara.[47] Hingga disini, kajian lebih diarahkan pada studi mengenai dalam konteks *nation-state* (negara-bangsa). Akhirnya, suku bangsa yang diluar orbit kekuasaan dipandang tidak perlu dikajian secara mendalam, karena mereka adalah berada di wilayah pinggiran. Misalnya, Melayu di Thailand dan Singapura berbeda cara pandangnya dengan Melayu di Malaysia, karena persoalan mayoritas dan minoritas. Sehingga kajian mengenai Melayu disini adalah kajian mengenai "perlawanan" yang tidak pernah bisa lari dari konteks sejarah, bahasa, dan kepercayaan. Demikian pula, studi Cina dan India di Malaysia adalah kajian mengenai "perlawanan" kedua puak ini terhadap dominasi Melayu dalam negara Malaysia.

[44] Lihat misalnya King dan Wilder, *The Modern Anthropology of South-East Asia*. 68-155.

[45] M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Dharmono Hardjowidjono, 6 ed. (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1998).

[46] Ibrahim Mahmood, *Sejarah Perjuangan Umno: Sejarah Perjuangan Bangsa Melayu (Suatu Penyikapan Kembali Sejarah Perjuangan Bangsa Melayu Menuju Kemerdekaan)* (Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1981). Barbara Watson Andaya and Leonard Y. Andaya, *A History of Malaysia*, 2 ed. (Hampshire: Palgrave, 2001).

[47] Michael D. Barr, *Lee Kuan Yew: The Beliefs Behind the Man* (Kuala Lumpur: Asian New Library, 2009). Michael D. Barr, *Cultural Politics and Asian Values: The Tepid War* (London dan New York: Routledge Curzon, 2004).

Dalam konteks di atas, Aceh tentu saja sangat ”kecil” dalam studi ”suku bangsa” dan ”negara bangsa.” Aceh kerap hanya menjadi ”bab” dalam berbagai literatur studi ”suku bangsa” dan ”negara bangsa.”[48] dapat dinyatakan bahwa studi mengenai Aceh lebih banyak mendominasi dalam sejarah pra-kolonial dan masa kolonial di Asia Tenggara. Dengan kata lain, jika ingin menulis sejarah Sejarah Melayu dan Sejarah Nusantara, menjadi tidak lengkap dan komprehensif, jika tidak melibatkan studi tentang Aceh di dalamnya. Namun, setelah era kemedekaan, studi mengenai Aceh sudah mulai redup; dimana Aceh kerap ditampilkan sebagai ”daerah” bagi Indonesia dan ”nostalgia” bagi Malaysia. Dalam arti, kontruksi kajian ke-Aceh-an, dianggap sebagai bahan kecil dalam penulisan kajian Indonesia. Sehingga, kontruksi Aceh dari *Nanggroe* (Negara) ke ”daerah” menyebabkan peran Aceh semakin dikerdilkan dalam kajian ilmu-ilmu sosial dan kemanusian. Sejauh ini, kajian ke-Indonesia-an sering menjadikan Jawa sebagai pusat sumber yang kemudian melahirkan *Javanologi* (Ilmu seluk beluk mengenai Jawa). Adapun bagian Malaysia yang ingin sekali mencari legitimasi sejarah bangsanya, kerap memalingkan pandangan mereka ke Aceh dan propinsi lain di pulau Sumatra.

Kajian Aceh paska-kolonial adalah kajian mengenai perlawanan terhadap pemerintah pusat. Sehingga, kajian-kajian mengenai konsep-konsep dasar keilmuan dalam kehidupan rakyat Aceh sangat sulit dijumpai. Bahkan para Acehnologis seperti Reid dan Lombard lebih tertarik menulis Aceh pada abad ke-16 hingga 19 Masehi. Yang menarik semua aset budaya dan sejarah Aceh dialihkan menjadi semacam kajian pengetahuan sejarah yang diupayakan memiliki semangat ideologis. Kajian Ibrahim Alfian misalnya, mencoba mendiskusikan bagaimana semangat *Perang Sabil di Aceh*. Kajian

[48] Lihat misalnya bagaimana kontribusi Aceh dalam sejarah Indonesia, Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara a History of Indonesia* (Bruxelles: Les Editios A. Manteau S.A., 1961). Adapun studi kontribusi Aceh dalam studi kontruksi identitas Melayu, lihat Andaya, "Aceh's Contribution to Standards of Malayness."

Nazaruddin Syamsuddin juga mendiskusikan bagaimana kisah perang Aceh. Paling tidak, dominasi karya mengenai perang di Aceh telah menyebabkan sisi-sisi falsafah ke-Aceh-an menjadi redup dan sulit dikenali oleh generasi muda saat ini. Karya seperti yang ditulis Naquib tentang pemikiran Hamzah Fansuri dan Nurdin Ar-Raniry adalah sebuah contoh kajian yang paling komprehensif mengenai falsafah ke-Aceh-an yang dibingkai dengan tasawuf. Hal ini belum lagi muncul karya seperti yang ditelaah oleh Ahmad Daudy mengenai pemikiran Nurdin Ar-Raniry.[49] Hingga hari ini karya Nurdin Ar-Raniry masih dibaca oleh masyarakat Aceh, khususnya di kawasan pedesaan.[50] Namun demikian, kajian falsafah dan mistik yang menjadikan fondasi pemikiran di Aceh yang telah menopang studi Aceh perlahan-lahan redup dengan maraknya studi Aceh yang diisi oleh semangat perang.[51]

Dalam hal ini, Acehnologi ingin kembali membuka ruang kajian tentang Aceh dalam beberapa segmen, sebagaimana dipaparkan di atas. Namun ketika ditelaah lebih mendalam lagi *bagaimana melakukan studi Aceh*? Maka jawabannya tentu melalui pendekatan multi-disiplin yaitu melibatkan semua cabang keilmuan. Untuk melihat *bagaimana* mengkaji Aceh, maka terlebih dahulu digambarkan topografi dan lanskap kebudayaan dan struktur bahasa Aceh. Para peneliti yang mengkaji Jawa tentu akan sangat mudah memulai studi mereka, karena konteks sejarah dan bahasa yang tidak begitu sulit diteliti. Orang bisa memulai dari Jawa Tengah – Yogyakarta – Surakarta – Surabaya, kemudian berhenti di Bali. Orang Jakarta dan Sunda sama sekali berada diluar orbit identitas Jawa. Karena di Jakarta dikenal

[49] Ahmad Daudy, *Allah Dan Manusia Dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin Ar-Raniry* (Jakarta: Rajawali Press, 1983), idem, *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry (Sejarah, Karya Dan Sanggahan Terhadap Wujudiyyah Di Aceh)*.

[50] Syaikh Nûrdîn Muhammad Jaylanî ibn 'Alî Hasanî ibn Muhammad Hamîd al-Ranirî, *Shirât Al-Mustaqîm* (Jeddah: Al-Haramayn, n.d.).

[51] Bandingkan dengan Erawadi, *Tradisi, Wacana dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVIII Dan XX* (Jakarta: Kementerian Agama RI, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan 2011).

dengan sebutan suku Betawi dan di Jawa Barat dikenal dengan istilah suku Sunda.[52] Akan halnya, Aceh yang semula adalah *nanggroe* memiliki keunikan tersendiri, sebagaimana akan dijumpai dalam beberapa bab dalam buku ini. Hal ini agaknya dikarenakan secara geografi dia berada di pintu Selat Melaka, dimana kontak budaya dan pergumulan bahasa sangat beragam. Sehingga masing-masing individu di Aceh memiliki latarbelakang sejarah tersendiri.

Namun hal ini menjadi agak sulit ditemukan, karena lanskap Aceh sudah diubah berdasarkan arah mata angin yaitu: Aceh Barat, Aceh Timur, Aceh Selatan, dan Aceh Utara. Bahkan ditambah lagi dengan adanya Aceh Barat Daya dan Aceh Tenggara. Sebagai poros Aceh dikenal dengan Aceh Tengah yang kemudian dileburkan dengan Bener Meriah. Tentu saja di masing-masing kawasan mata angin tersebut terdapat sejarah dan budaya masing-masing, bahkan tidak terkecuali dalam bidang bahasa. Akhirnya, Bahasa Aceh menjadi bahasa resmi di Aceh, karena keragaman bahasa yang ada. Dalam hal ini, jika bahasa berbeda, maka dapat dipastikan secara budaya juga berbeda satu sama lain.[53] Karena itu, satu cara untuk memulai kajian ke-Aceh-an adalah melihat bagaimana struktur bahasa dan struktur kebudayaan yang mempengaruhi cara pandang orang Aceh.

Adapun lanskap kebudayaan orang Aceh adalah tiga model yaitu ”bukit – sawah – laut”, ”bukit – sawah – kampong,” ”hutan – sawah – kampong.” pada model pertama banyak ditemua di kawasan Banda Aceh, Aceh Pidie, Aceh Utara, dan Aceh Timur. Disini masyarakatnya dimulai dari areal yang dekat dengan ”budaya luar” sehingga mereka sangat mudah melakukan kontak budaya dengan pihak luar. Kegiatan sosial kemasyarakatan dan sosial keagamaan pun sangat mudah dilakukan, sehingga budaya yang muncul pun budaya pesisir yang

[52] Lihat misalnya Koentjaraningrat, ed., *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 2007).

[53] Durie, "Framing the Acehnese Text: Language Choice and Discourse Structures in Aceh.", idem, "Proto-Chamic and Acehnese Mid Vowels: Towards Proto-Aceh-Chamic."

menurut beberapa pendapat dikenal sangat kosmopolis. Beberapa kerajaan Aceh banyak muncul dari struktur "bukit – sawah – laut" ini. Untuk menghubungkan dengan lanskap kebudayaan kedua "bukit – sawah – kampong" dilakukan melalui hubungan segitiga emas yaitu "pasar-sekolah-tempat ibadah (masjid atau *meunasah*). Disinilah peran sungai (*krueng*) sangat dominan untuk melakukan kontak sosial keagamaan dan sosial ekonomi. Peran *krueng* sangat strategis, terutama dalam menghubungkan kepentingan masyarakat "bukit – sawah – kampong" terutama dalam menjual hasil pertanian, perkebunan, dan peternakan, ke masyarakat "bukit – sawah – laut." Selain itu, kepentingan lain yang cukup penting adalah dalam dunia pendidikan dimana anak muda Aceh kerap menuntut ilmu agama ke luar kampong mereka, yang tentu saja ditemukan di kawasan "bukit-sawah-laut." Karena itu, di Aceh hampir seluruh areal "setiga emas" terdapat di persimpangan jalan yang ada sungai. Sehingga, perjumpaan kedua kelompok masyarakat tersebut dilakukan di kawasan "segitiga emas." Adapun kelompok pertama dikenal dengan istilah *ureung baroh* (orang dari utara), sementara kelompok kedua dikenal dengan sebutan *ureung tunong* (orang dari selatan). Utara dipandang sebagai kawasan perdagangan dan tempat menuntut ilmu, sedangkan Selatan dianggap sebagai kawasan produksi pertanian dan perkebunan. Orang dari Utara menggantungkan nasib hidupnya dari laut, sawah, dan bukit. Di Aceh kawasan ini disebut dengan kawasan *kuta* atau kota. Sehingga di Aceh ada nama tempat sepertu *Kuta Raja*, *Kuta Melaka*, *Dakuta*, dan *Kuta Alam*. Sebagai puncak dari kumpulan *kuta* dikenal dengan sebutan *Dar* atau *Nanggroe*. Adapun nama kampung sering digunakan dengan istilah *Cot* (bukit) dan *Blang* (sawah). Misalnya, muncul kawasan, *Keude Blang* (Kedai Sawah), *Kuta Blang* (Kota Sawah) di Kabupaten Aceh Jeumpa, *Cot Buket* di kabupaten Aceh Jeumpa, *Cot Seurani* di kabupaten Aceh Utara, *Cot Tufah* dan lain sebagainya. Ada juga nama kampong yang menjadi perbatasan antara "bukit-sawah-laut" dengan "bukit-sawah-kampong" diberi nama *Ule Gle* (Kepala Gunung), kawasan ini tidak hanya ditemui di Kabupaten

Pidie Jaya, tetapi juga di Aceh Jeumpa., adapun nama kawasan yang dekat dengan bibir laut dikenal dengan istilah *Krueng*, sehingga ada desa seperti *Krueng Mane*, *Keude Krueng*, *Meunasah Krueng* dan *Krueng Simpo* atau penamaan kampung dimulai dengan kata *Sungai* yang terdapat di Kabupaten Tamiang seperti *Sungai Yu* dan *Sungai Paoh*. Nama kawasan ini menunjukkan bahwa masyarakat berhimpun tidak jauh dari wilayah pesisir.

Sementara itu, untuk kawasan kedua, areal perkampungan kerap diberinama dengan istilah *gle, buket*, *cot*, dan *lhok*. Seperti nama kampong di Aceh Jaya yakni *Cot Anoe* (bukit pasir). Penggunaan kata *anoe* juga bisa dijumpai di Aceh Utara yaitu *Tanoh Anoe*. Kata *anoe* sendiri mirip dengan kata *abe*, seperti nama desa di Aceh Besar yaitu *Tanoh Abe* (Tanah yang berdebu). Untuk kata *gle* (gunung/bukit) bisa dijumpa dari penamaan kampung seperti *Gle Madat* (Gunung Madat) atau *Gle Kuprai* di Kabupaten Aceh Jeumpa.

Adapun kelompok ketiga "hutan – sawah – kampong" adalah mereka yang jarang turun ke kawasan *tunong*, apalagi ke *baroh*. Mereka benar hidup di lingkungan sendiri dan hanya menikmati barang dari masyarakat *tunong* yang dibawa pulang pada saat hari pasar. Kehidupan mereka menggantungkan diri pada hasil pertanian dan perkebunan. Mereka kerap menjual pada orang *tunong* melalui jasa *agen*, pada hari pasar. Sampai saat ini, fenomena masyarakat ketiga ini sudah sedikit demi sedikit menghilang, seiring dengan perubahan arus modernisasi yang terjadi di dalam masyarakat Aceh. Masyarakat ketiga ini menggantikan hidup mereka dari hutan dan sawah/kebun/ternak. Adapun di kampong dimunculkan tempat-tempat bisnis yang cukup kecil yang disebut dengan *keude* atau *bank*. Disini mereka menyuplai kebutuhan dari pemiliki *keude* atau *bank* yang dikenal dengan konsep *amilan*. Artinya, mereka mengambil apapun kebutuhan sehari-hari, lalu dibayar pada saat panen atau setelah menjual hasil pertanian pada hari pekan. Konsep yang dibangun disini adalah saling percaya satu sama lain. Jika ada yang sakit, karena jauh dari wilayah *kuta* atau wilayah kedua, maka sering

menggunakan jasa *dukon* atau *euleume*. Pola kehidupan yang ketiga ini agaknya masih bertahan di beberapa tempat, kecuali di areal yang sudah dipenuhi oleh transmigran dari luar Aceh. Ketika terjadinya proses transmigrasi dari luar Aceh, struktur lanskap kebudayaan poros ketiga ini menjadi terganggu. Namun karena Aceh merupakan "daerah", maka mau tidak tidak mau, mereka harus bertahan. Karena itu, tidak mengejutkan jika saat konflik, kelompok transmigran ini diusir dari Aceh.[54]

Tidak hanya hanya itu, dalam masyarakat yang pertama, juga sudah memiliki perubahan yang cukup signifikan. Ketiga pola di atas memang sengaja dilekatkan dengan istilah kebumian yaitu *laut*, *sawah*, *bukit*, *hutan* dan *kampong*. Hal ini disebabkan pola relasi sosial masyarakat tradisional Aceh terjadi di tempat-tempat tersebut. Di Laut kemudian muncul semua peraturan yang berkaitan dengan bagaimana cara melaut serta aturan bagaimana perikehidupan mereka di darat. Dalam buku ini dijelaskan salah satu instrumen penting dalam kehidupan masyarakat Aceh yaitu keberadaan adat laut dan Panglima La'ot.[55] Di sawah juga muncul berbagai aturan main untuk bagaimana bercocok tanam serta adat-istiadat, sehingga melahirkan istilah *Kejrueng Blang*. Sementara di kawasan perbukitan dan hutan juga terdapat adat istiadat yang mengatur bagaimana tatacara mengelola hutan yang kemudian memiliki *Panglima Uteun* (Panglima Hutan). Adapun *kampong* merupakan unik terkecil dalam masyarakat Aceh dimana dalamnya ada *mukim*, *geuchik*, *tuha peut*, dan *tuha lapan*.[56] Sementara unit terbesar dari kumpulan masyarakat dikenal dengan istilah *kuta* (kota) dimana biasanya Banda Aceh dikenal sebagai ibu kota Kerajaan Aceh Darussalam dan sekarang menjadi ibu kota propinsi Aceh.

[54] Yusra Habib Abdul Ghani, *Mengapa Sumatera Menggugat* (Jakarta: Biro Penerangan Acheh-Sumatera National Liberation Front, 2000).

[55] Lebih lanjut lihat Bab VIII dalam buku ini.

[56] A. Mukti Ali, *An Introduction to the Government of Acheh's Sultanate* (Yogyakarta: Yayasan Nida, 1970).

Namun demikian, setiap kawasan di Aceh memiliki aturan main tersendiri. Karena itu, sultan Aceh membuat satu peraturan yang dikenal dengan *Qanun Syara' Aceh* dan *Adat Meukuta Alam*.[57] Dalam konteks ini, hampir seluruh kerajaan yang pernah ada dalam sejarah Aceh, kecuali Kerajaan Lingge, berada di bibir laut. Karena itu, faktor laut sangat menentukan kondisi kebudayaan masyarakat Aceh. Bahkan sekarang, hampir semua ibu kota kabupaten di Aceh, kecuali yang berada di kawasan Aceh Tengah dan sekitarnya, berada di tepi laut. Kabupaten Tamiang dekat dengan Sungai Tamiang dan tidak jauh dari tepi laut. Kabupaten Aceh Timur dan Kota Langsa berada di dekat Kuala Langsa dan juga tepi laut. Kabupaten Aceh Utara dan Kota Lhokseumawe bisa dikatakan berada di laut, karena hanya dihubungkan oleh dua jembatan saja. Adapun ibu kota Bireuen tidak jauh dari bibir pantai Selat Melaka. Ibu Aceh Jaya, yaitu Meuredu juga berada di tepi laut. Ibu Kota Aceh Pidie hanya beberapa meter dari bibir pantai. Sedangkan ibu kota propinsi Aceh yaitu Banda Aceh berapa di ujung Pulau Sumatra berhadapan dengan Sabang. Dari Aceh Jaya hingga ke Aceh Selatan, hampir semua ibu kota kabupaten berada di tepi laut. Karena itu, faktor Aceh dan laut tidak bisa dipisahkan sama sekali.

Inilah alasan kenapa mulai untuk memahami Aceh harus dimulai dari lanskap kebudayaan laut. Setelah laut, dalam tradisi masyarakat Aceh dibuatlah areal persawahan dan pemukiman. Areal persawahan dibuat melalui mulai dari tepi bukit hingga mendekati wilayah laut. Karena itu, hamparan sawah dan pemukiman selalu menghiasi jalan di sekitar tepi pantai. Pemukiman dibuat di dekat sungai yang kemudian diciptakan "kota kecil" di beberapa muara sungai. Setelah itu, di areal perbukitan diciptakan lagi pemukiman kecil yang terus sampai ke areal hutan, namun tidak jauh dari sungai. Hal ini, menurut sejarah, rakyat Aceh lebih sering menggunakan jasa sungai untuk

[57] Lihat misalnya H. M. Zainuddin, *Tarich Atjeh Dan Nusantara* (Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961).

melakukan aktivitas sehari-hari, ketimbang jalan yang masih penuh dengan semak belukar dan binatang buas.[58]

Hingga disini tentu saja, pola kita memahami Aceh sangat terkait dengan faktor geografis. Karena itu pula, konsep penguasaan terhadap kehidupan masyarakat dikaitkan dengan nama kampong. Maksudnya, pola penguasaan duniawi dikenalikan oleh *geuchik*, dimana dia bertugas menjalankan roda pemerintahan. Namun untuk kontek penguasaan ruhani, dikendalikan oleh ulama dari pusat pendidikannya yaitu dayah. Sebagaimana dijelaskan dalam bab pertama buku ini, ulama memainkan peran penting dalam kehidupan masyarakat. Sehingga mereka tidak dipanggil menurut nama asli, melainkan dipanggil karena tingkat penguasaan dan otoritas keagamaan dengan sebuah bapak. Namun masyarakat Aceh lebih suka menggunakan istilah bahasa Arab yaitu *Abu*, *Abon*, *Waled*. Sedangkan untuk tingkat tertinggi menggunakan istilah *Teungku Chik*. Panggilan *Abu*, *Waled*, dan *Abon* dilekatkan dengan nama kampong atau kawasan mereka tinggal. Jadi, konsep kekuasaan disini lebih dikaitkan dengan kharisma dan tingkat ilmu pengetahuan agama yang dimiliki oleh ulama tersebut. Sehingga untuk tiap-tiap kawasan, memiliki Bapak tersendiri seperti *Abu Panton*, *Abu Amplah*, *Abon Seulimum*, *Abu Krueng Kale*, *Abu Wayla* dan sebagainya. Sedangkan gelar *Teungku Chik* kerap digunakan untuk ulama besar seperti *Teungku Chik di Tiro* (Ulama yang paling dituakan tinggal di Tiro), salah seorang pahlawan Aceh. Atau, seperti gelar *Teungku Chik di Awe Geutah* dan *Teungku Chik di Tanoh Abe.* Gelar-gelar ini tidak bisa diwariskan, karena gelar ini hanya diberikan sekali dalam seumur hidup ulama tersebut. Sehingga masyarakat Aceh hanya bisa menggantikan *geuchik* mereka, namun tidak bisa mencari pengganti *Teungku Chik* atau *Abu* yang sudah meninggal dunia.[59]

[58] Lihat juga Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*.

[59] Lebih lanjut lihat bab IX dalam buku ini.

Dalam hal ini, muncul kepercayaan di kalangan masyarakat tradisional, bahwa aura ulama ini masih ”hidup” walaupun jasa mereka sudah meninggal dunia. Akibatnya, kuburan ulama ini kerap didatangi sebagai bentuk ziarah, sebagaimana muncul dalam tradisi mengunjungi kuburan wali di beberapa belahan dunia Muslim.[60] Karena itu, tidak sedikit yang menganggap bahwa tanah Aceh adalah tanah para aulia (jamak dari wali). Sekali lagi ini menunjukkan konsep kosmologis masyarakat Aceh yang secara tradisional masih mempercayai kekuatan-kekuatan yang tersembunyi dalam kehidupan keagamaan mereka yang bersumberkan pada ilmu-ilmu para wali. Sehingga tidak mengejutkan dalam tradisi ”setiga emas” yaitu (pasar, masjid, dan dayah/sekolah agama) faktor ulama sangat memainkan peran yang signifikan.[61] Dengan demikian, untuk memahami persoalan Acehnologi, persoalan kosmologis orang Aceh bisa dijadikan pijakan awal, sebagai pemahaman tentang falsafah kehidupan tradisional masyarakat Aceh.

* * *

Adapun struktur buku ini terdiri dari 11 bab disertai dengan pendahuluan dan poskrip. Bab pertama mengkaji tentang bagaimana kontribusi ilmu-ilmu sosial dalam meneliti kehidupan masyarakat di Aceh. Dalam bab ini lebih banyak diberikan pemaparan mengenai pandangan awal apa itu sosiologi dan antropologi. Asumsi dasar dari bab ini adalah ketika dimulai kajian Aceh, maka kedua disiplin ilmu ini sangat memainkan peran yang cukup signifikan. Sebab, beberapa

[60] Henri Chambert-Loir and Claude Guillot, eds., *Ziarah Dan Wali Di Dunia Islam* (Jakarta: Serambi, 2007). Lihat juga Jamhari, "In the Center of Meaning: Ziarah Tradition in Java," *Studia Islamika* 7,1 (2000). 51-90.

[61] Baca juga Yusny Saby, "Islam and Social Change: The Role of the *Ulama'* in Acehnese Society" (Ph.D. Thesis, Temple University, 1995).

kajian awal mengenai dunia Aceh lebih banyak menggunakan kedua bidang ilmu sosial ini. Adapun bab kedua berupaya untuk membedah makna kearifan lokal Aceh dari perspektif kajian *'irfani*. Ini merupakan kajian yang bersifat epistimologis mengenai bagaimana memahami aspek metafisika dunia ke-Aceh-an. Bab ini dengan sendiri dilanjutkan dengan bab ketiga mengenai isu sentral dalam kajian islamisasi ilmu. Harus diakui bahwa dunia intelektual Aceh dalam beberapa aspek tertentu telah memberikan pengaruh terhadap rancang bangun islamisasi ilmu pengetahuan yang sudah berjalan selama ratusan tahun lebih.

Sementara itu, bab keempat merupakan kajian yang memberikan pemahaman terhadap persoalan *insan kamil* yang pernah menjadi perdebatan hangat di kalangan intelektual Aceh. Bab ini tidak mengajak pembaca pada data historis, melainkan ingin menyelami bagaimana yang dikatakan dengan konsep penyatuan manusia dengan tuhan. Untuk lebih menekankan aspek ini maka bab kelima berusaha untuk mencari dampak dari bab sebelumnya mengenai pengaruh dunia kewalian dan keilmuan terhadap spirit Aceh. Kedua bab ini menjadi fondasi utama dalam membina aspek keilmuan yang otentik dimana telah berkembang dalam tradisi kebudayaan dan sejarah rakyat Aceh. Kaitan bab ini dengan bab keenam cukup dekat, dimana pada bab ini dipaparkan bagaimana jejak kebudayaan Aceh yang tidak bisa dipisahkan dari konteks sejarah dan reproduksi kebudayaan dalam masyarakat ini.

Pada bab-bab berikutnya, buku ini ingin mengajak pembaca memahamai beberapa fenomena terkini di Aceh sebagai bagian dari proyek Acehnologi. Pada bab ketujuh, dijelaskan bagaimana jejak kebudayaan Aceh pada hakikatnya tidak bisa dipisahkan dengan kajian agama dan diskusi mengenai kosmopolitan dalam kehidupan penduduk Aceh. Disini dijabarkan bagaimana kemungkinan skenario kehidupan masyarakat Aceh saat ini dan peluang menata pola kehidupan di masa yang akan datang, terkait dengan situasi Aceh yang berada di bibir Selat Melaka. Adapun bab kedelapan, ditelaah

secara sosio historis salah satu lembaga adat Aceh yang telah berjasa tidak hanya di laut, tetapi juga dalam masyarakat pesisir yakni Panglima La'ot. Bab ini sengaja ditulis sebagai pengalaman etnografis penulis, ketika mencoba memahami persoalan identitas sosial politik dan relasi sosial pada satu segmen masyarakat Aceh.

Lebih lanjut, pada bab kesembilan, dipaparkan bagaimana keadaan terkini mengenai persoalan otoritas dan kehidupan sosial masyarakat Aceh dengan mengambil contoh dari peran *teungku* dan *ustaz* dalam masyarakat Aceh. Disini akan digambarkan bahwa telah terjadi pergeseran makna dan fungsi *teungku* dan *ustaz* dalam masyarakat Aceh. Adapun bab lanjutannya yaitu bab kesepuluh mencoba membahas mengenai kontruksi identitas Gayo dalam studi Aceh. Disini dijabarkan bagaimana perjalanan secara sosiologis dan antropologis dalam konteks sejarah kesadaran masyarakat Aceh mengenai satu entitas kebudayaan Aceh yang sampai hari ini masih menjadi isu penting di propinsi ini. Adapun bab terakhir yaitu bab kesebelas dimana dikupas keadaan terkini Aceh dalam kehidupan masyarakatnya, khususnya pergeseran peran dan fungsi beberapa eksponen pelaku damai di Aceh.

Padan prinsipnya, bab-bab dalam buku ini dimulai dengan pendahuluan yang mencoba menyentil bagaimana membangun studi Aceh dan ditutup dengan pemaparan pengalaman pribadi penulis serta kontribusinya terhadap kajian ini. Dalam hal ini, kedua bagian penting buku ini akan memberikan suatu pemahaman apa itu Acehnologi dan bagaimana merakit keilmuan ini supaya bisa diterima dan dikaji secara mendalam oleh generasi baru Aceh hari ini.

BAB I

TEORI-TEORI ILMU SOSIAL DALAM MENGKAJI MASYARAKAT ISLAM

Pendahuluan

Dalam ranah pengetahuan ilmu, kajian tentang masyarakat selalu dikaji melalui pendekatan ilmu-ilmu sosial. Namun demikian, ranah ini sendiri terbagi ke dalam beberapa wilayah pemikiran yang cukup banyak sekali. Hal inilah yang menyebabkan kajian ilmu-ilmu sosial selalu berkembang pesat seiring dengan perkembangan masalah yang dihadapi oleh manusia saat ini. Dalam diskursus inilah, kemunculan ilmu ini sangat diperlukan, setidaknya dalam memahami fenomena sosial atau konteks masyarakat yang sedang berubah. Dalam konteks Indonesia, penggunaan ilmu sosial masih sangat memperihatinkan, tidak hanya di kalangan studi Islam, tetapi juga di kampus-kampus negeri yang memiliki fakultas ilmu-ilmu sosial.[1] Hal ini menyiratkan bahwa ilmu sosial masih belum menjadi pilihan favorit, sehingga mereka lebih tertarik dengan ilmu-ilmu yang bisa mendatangkan "penghasilan" dengan cepat. Padahal, akibat dari perkembangan masyarakat yang super cepat, ilmu sosial sangat dibutuhkan, apalagi jika berkaitan dengan studi agama. Di luar negeri upaya untuk terus memperkenalkan ilmu sosial berikut dengan cabang-cabang ilmu masih dilakukan hingga sekarang. Hal ini disebabkan karena perkembangan dunia yang menuntut "penjelasan" yang bisa

[1] Taufik Abdullah, ed., *Ilmu Sosial Dan Tantangan Zaman* (Jakarta: Rajawali Press, 2006).

membantu masyarakat di dalam memahami problema kehidupan mereka.[2]

Dalam memahami konteks masyarakat post-industri, kita harus memiliki ilmu bantu, seperti bagaimana pengaruh ICT (*Information, Communication and Technology*) dalam masyarakat tersebut, bagaimana interaksi masyarakatnya satu sama lain, bagaimana struktur sosial dan budaya yang melingkupi komunitas ini. Demikian pula memahami masyarakat petani yang tinggal di satu kampung, kita juga memerlukan ilmu sosial yang dapat menjelaskan konteks kampung yang bersifat genuine. Karena itu, muncul-muncul teori besar dalam ilmu sosial, itu boleh jadi karena penelitinya menghabiskan masa yang cukup panjang dalam memahami struktur masyarakatnya. Mereka menteorisasi temuan mereka selama bertahun-tahun. Bahkan tidak jarang diantara mereka yang melakukan perbandingan satu tempat, seperti yang dilakukan oleh Clifford Geertz[3] yang membandingkan antara Indonesia dan Maroko; Martin Van Bruinessen[4] yang mengkaji dua kawasan di Indonesia dan Kurdi; dan John R. Bowen[5] yang meneliti atau membandingkan antara Indonesia dan Perancis.[6]

Apa yang menarik dalam ilmu sosial adalah teori-teori selalu berkembang setelah dilihat satu fenomena berlangsung dalam satu komunitas tertentu. Kemudian peneliti mencoba meyakinkan pembaca tentang temuannya dan bagaimana pengaruhnya terhadap

[2] Christian Smith, "Future Directions in the Sociology of Religion," *Social Forces* 86,4 (2008).1561-89.

[3] Asad, "Anthropological Conception of Religion: Reflection on Geertz."237-59.

[4] Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, and Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*.

[5] Bowen, "The Forms Culture Takes: A State-of-the-Field Essay on the Anthropology of Southeast Asia.", idem, *Muslims through Discourse* (New Jersey: Princenton University Press, 1993), idem, *Religion in Practices: An Approach to the Anthropology of Religion* (New York: Pearson, 2004), idem, *Sumatran Politics and Poetics: Gayo History, 1900-1989* (New Haven and London: Yale University Press, 1991).

[6] Lihat juga pembahasan yang cukup komprehensif dalam King dan Wilder, *The Modern Anthropology of South-East Asia*. King, *The Sociology of Southeast Asia: Transformations in a Developing Region*.

isu yang diangkatnya tersebut. Pengaruh lainnya dari ilmu sosial adalah akibat dari hasil penelitiannya yang digunakan oleh para pengambil kebijakan dalam merumuskan masa depan sebuah masyarakat. Hal inilah yang menyebabkan perlunya memahami kedudukan ilmu sosial, khususnya di Aceh, karena perubahan masyarakatnya yang sangat cepat. Namun, pada saat yang sama, karena pemerintah atau para pengambil kebijakan, tidak mau memahami perlunya ilmu sosial, sehingga kebijakan dan perubahan masyarakat sering tidak berjalan dinamis. Dalam hal ini, hasil-hasil penelitian ilmu sosial, pada prinsipnya, adalah sebuah penjelasan mengenai bagaimana struktur perubahan masyarakat.[7]

Bab ini bertujuan untuk memberikan narasi singkat mengenai perkembangan teori dalam ilmu sosial. Kemudian, mencoba menariknya dalam ranah kajian masyarakat Islam di Aceh. Tujuannya adalah agar peneliti di IAIN/STAIN atau kampus umum yang menggeluti studi Islam mampu menjadi peneliti ilmu sosial. Namun demikian, bab ini tidak bermaksud untuk memunculkan teori baru, namun bagaimana memahami teori sosial kemudian mencari benang merahnya dengan data di lapangan. Untuk lebih menfokuskan kajian ini, maka saya tertarik untuk mengupas persoalan yang berkembang dalam ilmu sosial dan kaitannya dengan sosiologi dan antropologi.

Konteks Ilmu Sosial: Sosiologi dan Antropologi

Sosiologi adalah kajian yang mengupas sebab akibat fenomena sosial yang banyak terjadi di kalangan perkotaan.[8] Ilmu ini lebih banyak

[7] Alex Inkeles dan David H. Smith, *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries* (Cambridge: Harvard University Press, 1974).

[8] Lihat juga Edward Westermarck, "Methods in Social Anthropology," *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 66 (1936).222. Baca juga kupasan yang menarik dalam Reinhard Bendix dan Seymour Martin Lipset, eds., *Class, Status, and Power: Social Stratafication in Comparative Perspective* (New York: The Free Press, 1966). Buku ini sangat bagus untuk mengenal beberapa konsep dan diskusi awal dalam kajian ilmu sosial. Selain itu, pelajari juga beberapa tulisan yang mendasar tentang

menggunakan data yang baik yang bersifat kualitatif maupun kuantitatif (statistik). Ada yang mengatakan bahwa kajian sosiologi, pada awalnya adalah untuk mengkaji masyarakat Ero-Amerika. Sebaliknya, antropologi adalah kajian tentang masyarakat non Ero-Amerika, atau dengan kata lain, kajian yang mengupas tentang budaya (*culture*) pada satu masyarakat tertentu dalam wilayah yang boleh jadi di pelosok.[9] John Bowen memberikan tiga gambaran mengenai tugas seorang antropolog:

1. *Anthropology is based on a long term relationship with people through field work* [Antropologi didasarkan pada hubungan yang lama dengan masyarakat melalui penelitian lapangan].
2. *Anthropologists pursue their study initially through the local perspectives* [Seorang antropolog melakukan usaha mereka yang didasarkan pada cara pandangan masyarakat lokal].
3. *Anthropologists study connections across social domain* [Seorang antropolog mempelajari hubungan-hubungan antara domain sosial].[10]

---

ilmu sosiologi yang banyak menjadi rujukan para mahasiswa sosiologi dan antropologi, H.H. Gerth dan C. Wright Mills, eds., *From Max Weber in Sociology* (London and Boston: Routledge 1974), Guenther Roth dan Max Weber, "History and Sociology in the Works of Max Weber," *The British Journal of Sociology* Vol.27, No.3, no. Special Issues, History and Sociology (1976), Bryan S. Turner, "The Structuralist Critique of Weber's Sociology," *The British Journal of Sociology* Vol.28, No. (1977).

[9] Westermarck, "Methods in Social Anthropology." 226. Karya yang paling sering digunakan dalam kajian antropologi adalah James P Spradley, *Participants Observation* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980), idem, *The Ethnographic Interview* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979).

Lihat juga beberapa tulisan berikut, Jonathan Spencer, "Anthropology as Kind of Writing," *Man* 24,1 (1989).145-64.Jorunn Jacobsen Buckley dan Thomas Buckley, "Response: Anthropology, History of Religions, and a Cognitive Approach to Religious Phenomena," *Journal of the American Acedemy of Religion* Vol.63, No.2 (1995), Abdul Hamid el-Zein, "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam," *Annual Review of Anthropology* Vol.6 (1977), Jane I. Guyer, "Anthropology in Area Studies," *Annual Review of Anthropology* 33 (2004), Martin Sokefeld, "Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology," *Current Anthropology* Vol.40, No.4 (1999), J. Milton Yinger, "The Influence of Anthropology on Sociological Theories of Religion," *American Anthropologist* 60, no. 3 (1958).

[10] Bowen, *Religion in Practices: An Approach to the Anthropology of Religion*.5.

Dalam kajian ilmu sosial, ada beberapa ilmuwan sering dirujuk yaitu: Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920), Claude Lévi-Straus, dan Bronislaw Malinowski. Setidaknya dari merekalah muncul beberapa teori ilmu sosial yang kemudian dikembangkan oleh sarjana sosial hingga sekarang. Dalam konteks antropologi, C.S. Hurgronje dan Clifford Geertz juga menjadi innovator dalam pengembangan ilmu antropologi, khususnya ketika mereka mengkaji masyarakat Muslim di Asia Tenggara, Indonesia (Jawa dan Aceh). Mereka berangkat dari konteks sosial yang kemudian memunculkan teori dalam sosiologi dan antropologi.

Marx misalnya yang dulunya lebih dikenal sebagai orang yang banyak memberikan kontribusi dalam debat politik dan ideologi dengan berbagai mazhab pemikiran sosialist atau kalangan Marxist dan anti-Marxist, belakang dia juga dikenal sebagai '*the father of the modern social sciences*.'[11] Karena itu, kajian ilmu sosial selalu melibatkan beberapa teori yang dikembangkan oleh Marx. Dia melandaskan bahwa setiap teori hanya didasarkan pada sejarah dan politik terhadap keberadaan manusia.[12] Perpaduan bahwa sejarah dan politk inilah yang menyebabkan kajian ilmu sosial yang dikembangkan oleh Marx melihat apa yang terjadi di kalangan lapis atas dan lapis bawah masyarakat di Barat, khususnya di Eropa Timur saat itu.

Ada beberapa teori dasar yang dikembangkan oleh Marx adalah: *Pertama*, relasi sosial dikembangkan atau dihasilkan oleh pertukaran (perdagangan). *Kedua*, seorang bisa menghasilkan sesuatu lebih daripada yang dia perlukan untuk keperluannya. *Ketiga*, kekuasaan yang diberikan oleh pemilik uang adalah kekuasaan untuk membeli buruh lainnya untuk keperluannya. *Keempat*, ketika kebutuhan

[11] Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press., 1972).2.

[12] Louis Althesser, "Marx's New Science," dalam *Modern Interpretation of Marx*, ed. Tom Bottomore (Oxford: Basil Blackwell, 1981). 68

dapat menyebabkan nilai barang menjadi berubah-ubah, maka nilai atau harga yang umum atau harga dasar ditetapkan oleh jumlah atau harga yang diperlukan oleh buruh untuk membuat barang tersebut.[13] Jadi teori dasar inilah yang menyebabkan munculnya pemikiran kapitalisme dan bagaimana mendistribusikan kekuasaan sesuai dengan cuaca pasar. Karena itu, Marx menyebutkan bahwa kekuasaan diciptakan oleh pasar.

Selanjutnya, teori yang dikembangkan oleh Marx banyak bersentuhan dengan kaum buruh (proletar), intervensi negara, perubahan struktur kelas, tendensi otoriter, elitis, dan bermacam gerakan sosial. Jadi, kemungkinan yang dapat dilihat dari pemikiran Marx dalam konteks pemikiran sosial modern. Pemikiran Marx yang sering mendapat penentangan dari kaum agamawan, sebab dia tidak memandang agama sebagai alat penentu yang suatu perubahan sosial.

Sementara itu, Durkheim lebih banyak dipengaruhi oleh Revolusi Industri dan perang Franco-Prussia ketika Paris dikelilingi oleh tentara Prussia, dan pemberontakan Paris pada tahun 1871. Ketika itu melakukan kajian etnografi pada isu naiknya jumlah orang bunuh diri di Paris ketika dia menjadi mahasiswa paska-sarjana. Ada tiga hal yang ditawarkan oleh Durkheim dalam pengembangan teori ilmu sosial. *Pertama*, dia lebih banyak menekankan bahwa pada interaksi sosial harus dipahami dalam term yang sistematik, tidak mengambil individu keluar dari konteks mereka. *Kedua*, dia berargumen bahwa tingkah laku sosial adalah dipelajari dan dapat dilihat dari kebiasaan yang ada dalam tradisi sosial. *Ketiga*, ini yang lebih penting untuk membandingkan dia dengan Marx, yaitu mengklasifikasi masyarakat dalam beberapa tipe, menurut kompleksitas struktur sosial mereka.[14] Agaknya teori inilah yang banyak berkembang dalam kajian peneliti

[13] Robert Layton, *An Introduction to Theory in Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).9.

[14] Ibid.19.

Islam ketika menggunakan teori ilmu sosial, yaitu melihat struktur masyarakat, untuk mendapatkan data yang mereka inginkan.[15] Mereka juga sering melakukan wawancara dengan orang yang dipandang atau memiliki status sosial yang baik dalam satu komunitas atau organisasi.

Lebih daripada itu, karena kajian Durkheim yang bersifat statistik dan *case oriented*, maka muncullah Mazhab Durkheimian yang telah memunculkan nama seperti Halbwaschs – perbedaan pengaruh morpholigi dalam kehidupan sosial Parisi pada abad ke- 19, Huber dan Mauss – sejarah evolusi keterwakilan agama, Simiand – asal usul uang dalam agama sebagai system symbol, Granet – kehidupan orang Cina, Bougle – sosiologi sejarah tentang sistem kasta di India.[16] Semua karya-karya ini muncul pada setelah perang I. Karya Foucoult yang banyak menarik perhatian sarjana di seluruh dunia, tidak terkecuali sarjana Islam, masuk ke dalam kategori ini. Disamping itu, Pierre Bourdieu dari Perancis adalah sarjana yang masuk dalam Mazhab Durkheim.

Kajian Durkheim ini kemudian melahirkan teori Fungsionalis yang menurut dia bisa dikatakan sebagai '*compound societies*' (masyakarat campuran). Menurut Layton, kelompok ini melakukan kajian tentang struktur internal kelompok masyarakat, dan menjelaskan hubungan sosial yang terjadi di kelompok itu secara bersamaan, dan berusaha mengupas stabilitas yang tampak dalam kelompok masyarakat tersebut.[17] Ini kemudian yang mengakibatkan munculnya kajian dalam ilmu sosial yang lebih banyak dalam bidang sosiologi dan antropologi. Pengaruh Durkheim ini kemudian banyak diadopsi

[15] M. Atho Mudzhar, "Social History Approach to Islamic Law," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 61 (1998).78-88; idem, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori Dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), idem, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi Dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998).

[16] Mustafa Emirbayer, "Durkheim's Contribution to the Sociological Analysis of History," *Sociological Forum* Vol.11, No.2 (1996).265-266.

[17] Layton, *An Introduction to Theory in Anthropology*.27.

oleh para peneliti dua bidang ilmu ini.[18] Dalam bidang kajian agama, jasa Durkheim adalah dia berhasil menghubungkan agama kepada sosial yang telah menyebabkan para antropolog untuk mengkaji aspek sosial dari asal usul dan fungsi-fungsi beberapa praktek dan ide tertentu dalam agama. Dia juga telah mengaitkan antara agama kepada intelektual.[19]

Pengaruh yang cukup kuat dalam pemikiran Fungsionalisme adalah Bronislaw Malinowski, salah seorang anthropolog yang banyak menghabiskan waktu penelitiannya dalam masyarakat terpencil di Papua. Teori yang dikembangkan oleh Malinowksi adalah "*emphasised observation of how people actually perform a custom is an important as eliciting the rules people are expected to observe*".[20] Atau dengan kata lain, "*culture are integrated wholes; they are 'working units' and cultural elements have to understood in the context of their use or function, not, as in evolutionist analyses, their origins and developments*."[21]

Ini menunjukkan bahwa kebiasaan masyarakat atau apa yang dilakukan oleh masyarakat secara berulang-ulang (adat) adalah hal terpenting dalam melakukan penelitian ilmu sosial. Karena itu, ketika kita ingin memahami suatu ada, perkenalan dengan adat tersebut melalui persepsi yang dibangun oleh masyarakat setempat adalah hal yang terpenting, sebelum kita membawa interpretasi kita sebagai penelitinya. Jadi, disini kita memahami fenomena sosial dari kaca mata orang yang dikaji.

Di atas itu semua, hal yang paling penting dari teori Fungsional ini adalah status yang sangat menentukan dalam hubungan sosial. Demikian pula, semua tingkah laku masyatakat mulai dari paling kecil hingga besar, sangat ditentukan dengan status. Jadi, hubungan

[18] Beattie, *Other Culture: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*.49.

[19] Bowen, *Religion in Practices: An Approach to the Anthropology of Religion*.

[20] Layton, *An Introduction to Theory in Anthropology*.33.

[21] King dan Wilder, *The Modern Anthropology of South-East Asia*.56.

sosial yang terbina karena ada kesamaan status atau ada pola jaringan sosial (*social network*) diantara satu masyarakat.[22]Untuk menyimpulkan bagian dari teori yang dikembangkan dalam Mazhab Durkheim adalah:

> *Functionalist working in the Durkhemian tradition …attached greatest importance to status and role (the elementary particles of the social system), and to the corporate group which outlived individuals and gave permanence to the social structure*.[23]

Selain nama-nama yang disebutkan di atas, Max Weber adalah salah satu tokoh dalam ilmu sosial yang telah banyak dirujuk. Bryan S. Turner dalam satu artikelnya, menyebutkan Max Weber adalah "*a seminal founder of the disciplines [Sociology] because he established a clear scientific basis for the analysis of social action*."[24] Weber memandang bahwa aksi sosial individu sebagai unit yang terpenting, yang berbeda dengan Durkheim yang lebih menekankan pada struktur dan fungsi sosial dan Marx yang menitikberatkan pada perubahan model produksi.[25] Inti pemikiran Weber setidaknya dapat dikatakan bahwa pemahaman terhadap agama dapat menjadi prinsip yang aktif dalam perubahan sosial. Karena itu, pemikiran Weber ini kemudian dikembangkan untuk memahami gerakan keagamaan,[26] sesuai dengan tulisan Weber sendiri ketika mengupas *Spirit Capitalism* dan *Protestant Ethic*.[27]

[22] Untuk memahami jaringan sosial dan analisanya, baca Stanley Wasserman dan Katherine Faust, *Social Network Analysis: Methods and Applications*, 15th ed. (New York: Cambridge University Press, 2007). Katherina Faust dan John Skvoretz, "Comparing Network across Space and Time, Size and Species," *Sociological Methodology* Vol.32 (2002), 267-99.

[23] Layton, *An Introduction to Theory in Anthropology*.39.

[24] Turner, "The Structuralist Critique of Weber's Sociology."1.

[25] Bowen, *Religion in Practices: An Approach to the Anthropology of Religion*.18.

[26] Yuri Contreras-Vejaz, "Social Change and Religion in the Thought of Max Weber and His American Interpreter," (Department of Sociology, The New School of Social Research).

[27] Salah satu karya yang paling sering dirujuk dalam pemikiran Weber adalah Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, terj. Talcott Parsons (London dan

Pemikiran Weber ini banyak mendapat sambutan di kalangan sosiolog, walaupun ada juga yang menentangnya. Di samping itu, pemikiran Weber ini sudah banyak diadopsi oleh penulis Islam dan non-Islam ketika mereka mengupas lintasan sejarah masyarakat Islam.[28] Setidaknya ada beberapa tesis Weber yang menarik bagi peneliti sosial dan peminat studi Islam yang, khususnya pandangannya tentang hubungan antara kepercayaan agama dan kapitalisme. Dia sendiri tidak begitu tertarik untuk mengupas pertarungan kelas sebagaimana yang sering dilakukan oleh Marx. Karena itu, teori yang dikembangkan oleh Weber adalah untuk mengenal pasti atau memahami aksi sosial, salah satu hal yang harus dilakukan adalah menjelaskan makna setiap aksi yang dilakukan oleh individu. Selanjutnya, menelaah aksi tersebut dalam istilah keadaan dan aksi sosial yang mendahuluinya.[29]

Terkait dengan Islam, Weber memang sempat menulis pandangannya, namun tidaklah begitu lengkap. Dia hanya mampu menyelesaikan kajiannya terhadap agama Hindu, Buddha, Tao, dan Yahudi. Namun pandangannya tentang Islam ini kemudian yang banyak memberikan pengaruh dalam kajian studi Islam. Turner menulis:

> *Although Weber's analysis of Islam was not particularly successful, it is ironic that when Muslim reformer came to explain the decay of Islam, they employed implicitly Weberian arguments. It would, however, be naïve to accept this situation as proof of the validity of Weber's Protestant Ethic thesis.*[30]

Kelalaian pandangan Weber tentang Islam, menurut sebagian sarjana dapat dipahami, sebab dia meninggal sebelum dia sempat

---

New York: Routledge, 2002).

[28] Ernest Wolf-Gazo, "Weber and Islam," *ISIM Review* 16 (2005). 44-45.

[29] Bowen, *Religion in Practices: An Approach to the Anthropology of Religion*. 19.

[30] Bryan S. Turner, "Islam, Capitalism and the Weber Theses," *The British Journal of Sociology* Vol.25, No.2 (1974). 231.

menyelesaikan kajiannya tentang Islam.[31] Namun demikian tidak sedikit yang kemudian mencoba mengaitkan pemikiran Weber dengan kajian Islam. Di atas itu semua, sarjana yang banyak memberikan pengaruh terhadap pemikiran Weber tentang Islam adalah beberapa orientalis dari Eropa, seperti Carl H. Becker, Julius Wellhausen, Theodor Noeldeke, and Ignaz Goldziher.[32] Sarjana tersebut memang dikenal dalam kajian Islam (*Islamic Studies*), terutama kepiawaan mereka dalam mengomentari teks Islam dalam lintasan sejarah. Namun pengaruh Weber dalam kajian Islam juga tidak kalah penting, ketika kita membaca karya yang ditulis oleh Ira M. Lapidus, Nehemia Leztzion, Richard M. Eaton, Peter Hardy, Rudolf Peters, Barbara D. Metcalf, Francis Robinson, Patricia Crone, Michael Cook dan S.N. Eisensdadt.[33]

Pada dasarnya ada beberapa teori sosial lainnya yang cukup berpengaruh yaitu *structuralism* yang dikembangkan oleh Claude Levi-Strauss sekitar tahun 1950-an dan 1960-an. Teori ini sangat berhubung kait dengan teori *structural functionalisme* yang dipraktekkan oleh Radcliffe-Brown. Menurut Layton, kedua teori ini sangat dipengaruhi oleh Durkheim.[34] Untuk membedakan dengan teori-teori sebelumnya, Layton menulis:

The principal difference is that Radcliffe-Brown studied the regularities

[31] Sukidi Mulyadi, "Max Weber's Remarks on Islam: The Protestant Ethic among Muslim Puritans," *Islam and Christian Muslim Relations* Vol.17, No.2 (2006).196.

[32] Wolf-Gazo, "Weber and Islam."44.

[33] Mulyadi, "Max Weber's Remarks on Islam: The Protestant Ethic among Muslim Puritans."196. Lihat beberapa karya berikut untuk mengetahui bagaimana pengaruh Weber dalam studi Islam. Asef Bayat, "Islamism and Social Movement Theory," *Third World Quarterly* Vol.26, No.6 (2005), Barbara Metcalf, "Travelers' Tales in the Tablighi Jamaat," *The ANNAL of the American Acadent of Political and Social Science* 588 (2003), Barbara D. Metcalf, *Islamic Contentations: Essays on Muslims in India and Pakistan* (Oxford: Oxford University Press, 2004), Barbara D. Metcalf, "The Madrasa Deoband: A Model of Religious Education in India," *Modern Asian Studies* 12, 1 (1978). Bayat, "Islamism and Social Movement Theory.", Edmund Burke dan Ira M. Lapidus, eds., *Islam, Politics, and Social Movement* (London: I.B. Tauris, 1988), Quintan Wiktorowics, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Indianapolis: Indian University Press, 2004).

[34] Layton, *An Introduction to Theory in Anthropology*. 63.

> *in social action, which he saw as an expression of social structure made up of networks and groups, whereas Levi-Strauss located structures in human thought, and saw social interaction as the outward manifestation of such cognitive structure. Structuralism is opposed to the Marxist theory that people's beliefs and ideas are determined by the material of their existence*.[35]

Jadi, dari beberapa teori di atas tampak bahwa: *Pertama,* dalam kajian ilmu sosial, peneliti harus menempatkan manusia sebagai objeknya. Disini agaknya kita bisa mengatakan bahwa ilmu sosial adalah bagaimana memahami manusia sebagai individu dan bagian dari sebuah komunitas sosial. *Kedua*, ilmu sosial ini mengkaji tentang manusia dari apa yang dipunyainya dan bagaimana dia mendistribusikannya, serta bagaimana dia mempunyai keyakinan dan pengaruhnya dalam kehidupan, yang boleh jadi dia juga mengkaji hal yang berupa posisi dia dalam masyarakat. Inilah substansi pemikiran yang ingin diterapkan di dalam teori-teori yang berkembang dalam ilmu sosial. *Ketiga*, dalam mendapatkan teori ini, para ilmuwan sosial harus melakukan penelitian ada yang berulang-ulang dan ada pula hanya pada satu komunitas, namun dalam waktu yang lama.

Inilah ini mungkin yang bisa menjadi perhatian peneliti Islam di IAIN, ketika mereka ingin meneliti gejala sosial. Mendapatkan data bukan hanya dengan melakukan wawancara atau penelitian perpustakaan, namun juga dia harus mengerti bagaimana perkembangan teori dalam ilmu sosial, sehingga dia mampu memberikan kontribusi yang nyata dalam pemikiran ilmu-ilmu sosial. Lebih dari itu, mereka juga harus mampu melepaskan diri dari kungkungan dilematis, dia sebagai orang yang punya kepercayaan dan tanggungjawab akademik sebagai peneliti Islam.

[35] Ibid. 63.

Apa Kabar Studi Islam di Aceh?

Sengaja saya mencoba mengaitkan paparan dia atas dengan perkembangan studi Islam di Aceh. Apakah ilmu-ilmu sosial bisa dilakukan oleh peneliti Islam di daerah ini, khususnya mereka di IAIN atau STAIN. Diskusi tentang masuknya ilmu-ilmu sosial memang sudah berjalan selama puluhan tahun. Saya telah mencoba memaparkan dalam berbagai tulisan,[36] dimana tarik menarik teks dan konteks dalam studi Islam di Indonesia, tidak terkecuali Aceh, ternyata telah menyebabkan diskusi ini tidak pernah padam. Harus diakui bahwa upaya untuk memperkenalkan ilmu-ilmu sosial telah dimulai sejak era 1970-an. Tepatnya, pada tahun 1974, ketika Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh dilaksanakan, dengan melibatkan beberapa peneliti, baik dari Aceh maupun dari luar. Dari hasil penelitian mereka yang kemudian dipublikasikan, memperlihatkan bagaimana Aceh menjadi semacam "laboratorium sosial" yang selalu melibatkan Islam di dalamnya.[37]

Sebagai upaya untuk mengajak ilmu sosial dalam studi Islam, terkadang menimbulkan konflik, tidak hanya dikalangan mereka di IAIN dan juga luar IAIN. Ini disebabkan IAIN dipandang hanya mengajarkan ilmu keislaman untuk mencetak seorang kader ulama yang bisa berkiprah di dalam masyarakat. Belakangan ada upaya untuk membangun pemikiran Islam di IAIN supaya mereka menjadi pemikir-pemikir Islam. Salah satu upaya untuk mengajak pendekatan ilmu-ilmu sosial dalam studi Islam adalah dengan melibatkan pendekatan sejarah atau sistem kajian kawasan, yang marak ditulis oleh para mahasiswa S2 dan S3. Dua model inilah yang sering berkembang dalam penelitian yang dilakukan oleh peneliti di

[36] Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: Galang Press, 2002). idem, *Wajah Baru Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2004).

[37] Alfian, ed., *Kelompok Elit Dan Hubungan Sosial Di Pedesaan* (Jakarta: Pustaka Grafika Kita, 1988), idem, ed., *Segi-Segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh: Hasil-Hasil Penelitian Dengan Metode "Grounded Research"* (Jakarta: LP3ES, 1997).

lingkungan IAIN. Selain dua model ini, model pendekatan filologi dan pendekatan normatif juga masih menjadi trend bagi sebagian peneliti.

Mereka agak sulit menulis tentang perilaku masyarakat Islam sebagai gejala sosial. Sulit menemukan ada kajian di kalangan IAIN yang berupa: Kajian yang bersifat ethnografi dimana peneliti menghabiskan masa yang cukup panjang bersama dengan objek penelitiannya. Setelah dia melakukan riset tersebut dia melakukan proses teoritisasi selama akhir hidupnya. Agaknya begitu sulit menemukan peneliti yang memiliki latarbelakang mau melakukan penelitian semacam ini. Sebagaimana dikemukakan di atas bahwa tidak sedikit kemunculan teori-teori dalam ilmu sosial, khususnya dalam sosiologi dan antropologi, dihasilkan setelah peneliti menghabiskan masa-masa yang kadang kala bertahun-tahun di lapangan.

Kajian yang mengupas kehidupan sebuah bani (kinship studies) yang berusaha mengupas jaringan kehidupan sebuah keluarga. Kajian model ini memang agak menarik, sebab peneliti mencoba mengupas satu pengaruh dari keluarga atau orang-orang yang tidak terkenal, kemudian mengaitkannya dengan teori-teori yang berkembang dalam ilmu-ilmu sosial. Kita bisa, misalnya meneliti *life history* seorang kepala suku, kepala kampong, kepala desa, dan imam *meunasah*. Kajian ini sebenarnya yang cukup menarik untuk melihat bagaimana jaringan sosial di kalangan masyarakat terpencil. Model pengkajian yang menitikberatkan pada tokoh-tokoh tidak terkenal sesungguhnya amat menarik. Tidak sedikit para sarjana Barat menghabiskan waktu nya bertahun-tahun untuk memahami sebuah keluarga yang menjadi objek penelitiannya.

Kajian yang menitikberatkan pada aspek sosiolinguistik suatu masyarakat. Aspek ini sangat jarang ditemukan dalam literatur masyarakat ilmu di IAIN. Kita mungkin akrab dengan *ceumarot* atau *teumeunak* (makian), namun tidak pernah ingin tahu bagaimana tradisi *swearing* ini muncul dalam masyarakat kita saat ini. Bagaimana

pengaruh bahasa luar budaya Aceh dapat memberikan pengaruh yang cukup signifikan dalam kehidupan masyarakat.

Kajian yang mengkaji tentang keberadaan sebuah budaya di kalangan masyarakat Islam. Tradisi Islam di Aceh berikut budayanya adalah salah satu laboratorium sosial yang paling menarik tidak hanya di Indonesia, tetapi juga tingkat Asia Tenggara. Sejauh ini, kajian budaya Aceh memang sudah cukup banyak dikaji, namun agak sulit menemukan kajian yang bersifat *social anthropology*.Paling tidak, para peneliti hanya menceritakan tradisi Aceh, tetapi hanya bersifat *narasi* saja. Sulit menemukan ada kekuatan teori dalam riset tersebut. Demikian pula, sulit menemukan para peneliti dari IAIN yang berani membandingkan tradisi Aceh dengan tradisi di luar Aceh yang terkait dengan Islam[38] atau budaya tempatan. Jadi ini adalah agenda untuk memperlebar wajah kajian Islam di IAIN supaya mereka mau mengkaji hal-hal yang 'hidup' dalam masyarakat Aceh saat ini.

Kajian yang menyelidiki bagaimana perkembangan magik di kalangan masyarakat Islam. Kebiasaan masyarakat Islam dengan perdukunan, walaupun dilarang agama, adalah fenomena sosial yang tidak dapat dipungkiri. Karena itu, perlu diketahui kenapa segelintir masyarakat mau memakai ilmu hitam dan putih ini. Kenapa mereka percaya pada amalan-amalan yang mereka dapat dari seorang yang dipandang menguasai ilmu gaib. Bidang ini dikenal dengan *psychology anthropology*. Seorang kawan dari Serbia meneliti sebuah suku di hutan Amazon selama dua tahun guna memahami bagaimana kehidupan sihir atau *shamanism*. Dia mengatakan saya tidak bisa berpikir bagaimana saya kembali dari suku. Namun setelah dia kembali, dia mampu menjelaskan kepada mahasiswanya tentang fenomena ini selama 6 bulan kepada mahasiswanya. Setelah itu, dia pun tidak melupakan bagaimana tradisi *bomoh* (dukun) di

[38] Ronald A. Lukens-Bull, "Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam," *Marburg Journal of Religion* Vol.4, No.2 (1999),1-21.

kawasan Utara Malaysia. Di Aceh fenomena ini bukanlah hal baru, yang karenanya, ilmuwan perlu memberikan informasi bagaimana tradisi ini diamalkan.

Ini belum lagi jika peneliti berkecimpung dengan teori-teori mutakhir seperti isu kosmopolitan atau posmodernisme.[39] Sebaliknya, kajian ilmu sosial yang mengkaji masyarakat Islam malah banyak dilakukan oleh para peneliti yang tidak memiliki latarbelakangan ilmu tentang Islam untuk tidak mengatakan bukan orang IAIN. Karena itu, besar harapan kita kalangan IAIN mau membuka diri untuk mengkaji teori-teori dalam ilmu sosial, kemudian mencoba 'membaca' konteks atau gejala Islam di kalangan masyarakat. Inilah sesungguhnya yang menjadi hal penting dari pertemuan ini.

Para sarjana yang bukan dari IAIN, malah sekarang berusaha untuk menjadikan Islam atau *Islamic society* sebagai objek penelitian, hingga memunculkan *sociology of Islam*, *Sociology of Religion*, *Anthropology of Islam*, dan *Islamic Anthropology.* Kenyataan ini, sudah begitu mencuat dari munculkan karya-karya serius untuk mengupas kedua ilmu yang merupakan hasil perkawinan antara teori ilmu sosial dengan kajian Islam. [40]

Kesimpulan

Bab ini telah memberikan beberapa pemikiran awal dalam mencoba mengembangkan teori ilmu sosial di Aceh saat ini. Paparan dari dua bidang yang diketengahkan di atas (*Sociology* dan *Anthropology*) adalah bukti nyata bahwa kajian ilmu sosial selalu berkembang sesuai

[39] Joel S. Kahn, "Anthropology as Cosmopolitan Practice?," *Athropology Theory* 3, no. 4 (2003), idem, "Islam, Modernity, and the Popular in Malaysia," dalam *Malaysia: Islam, Society and Politics*, ed. Virginia Hooker dan Norani Othman (Singapore: ISEAS, 2003).

[40] Akbar S. Ahmed, "Defining Islamic Anthropology," *RAIN* No.65 (1984), el-Zein, "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam." Lihat tawaran pendekatan yang saya kembangkan dalam studi Antropologi, Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Study of Jama'ah Tabligh in Sri Petaling (Malaysia) and Cot Goh (Indonesia)" (Ph.D. Thesis, La Trobe University 2010).

dengan keinginan para peneliti untuk membaca gejala sosial, baik di Ero-Amerika mahupun di non-Ero-Amerika. Ini pada gilirannya telah menyebabkan kalangan yang tidak pernah akrab dengan teori-teori tersebut, mau tidak mau, harus belajar mengenalinya. Sebab melalui teori-teori inilah seperti kita mampu mengunyah gejala sosial yang muncul di sekitar kehidupan sehar-hari. Karena itu, ketertinggalan para peneliti Islam akan ilmu-ilmu sosial adalah sesuatu yang harus diperhatikan, sebab hal ini sepertinya yang menyebabkan mereka tidak asyik dengan studi yang mereka tekuni.

Selain itu, kajian ini juga telah memaparkan perkembangan singkat teori yang berkembang di Barat, yang telah banyak 'berjasa' dalam pengembangan ilmu-ilmu sosial. Beberapa teori di atas diangkat karena hasil riset yang dilakukan dalam jangka waktu tertentu pada komunitas tertentu. Jadi sesungguhnya yang diperlukan dalam mengembangkan teori ini adalah riset atau penelitian yang serius, yang agaknya masih belum begitu membumi di kalangan peneliti Islam di IAIN. Bagaimana kita boleh menemukan teori baru dalam riset kita, sebab teori-teori tersebut kadang kala hanya cocok pada komunitas tertentu. Dengan kata lain, teori ilmu sosial yang disebut sangat *testable* harus mampu dipahami dan diterapkan dalam penelitian kita. Dari risetlah kita kadang mampu membantah suatu teori atau bahkan menemukan teori baru. Disinilah perlunya peneliti Islam di IAIN mampu menuangkan ide-idei mereka dalam publikasi internasional, supaya ide-ide mereka bisa dibaca oleh para ilmuwan sosial atau peminat *Islamic studies.*

Akhirnya, kupasan tentang agenda riset yang terkait dengan sosiologi dan anthropologi di atas adalah hanya sekedar untuk mengatakan bahwa Aceh bisa menjadi satu laboratorium sosial. Kita tidak boleh abai dengan fenomena atau gejala sosial di Aceh. Walaupun saat ini, tidak ada fakultas yang menceburkan diri dalam Sosiologi dan Antropologi di Aceh, walaupun baru-baru ini UNIMAL sudah mendirikannya, tetapi riset tentang budaya atau gejala sosial masyarakat Aceh boleh jadi akan menemukan teori

baru dalam ilmu sosial. Demikian pula, jika sebagian peneliti sudah mampu melakukan riset tentang budaya Aceh, selayaknya mereka memperlebarkan sayapnya ke kawasan lain. Sebab bagaimanapun dalam ilmu anthropologi, riset yang dilakukan adalah *budaya mempelajari budaya.* Jadi semakin banyak kita melakukan riset semakin banyak pula jasa yang kita berikan dalam memahami keperbedaan di antara kita sebagai manusia dalam kehidupan sehari-hari

BAB II

KEARIFAN LOKAL DALAM PERSPEKTIF EPISTEMOLOGI 'IRFÂNI

Dalam beberapa tahun terakhir ini, dalam beberapa diskusi di Aceh sering muncul istilah kearifan lokal (*local wisdom*) sebagai bentuk untuk mencari format nilai-nilai yang berkembang pada satu masyarakat.[1] Gagasan kearifan lokal dapat dipahami sebagai bentuk "*indigenous ideas*" yang bersifat pribumi. Bahkan isu ini merambat ke berbagai persoalan seperti identitas, agama, dan sosial politik. Karenanya, persoalan *local wisdom* pun mencuat ke permukaan, namun jarang muncul kajian yang bisa menjelaskan aspek filosofis apa sebenarnya makna yang terkandung di dalam persoalan kearifan lokal. Maksudnya, apakah nilai kearifan lokal tersebut muncul di dalam kepercayaan masyarakat? Atau, kearifan lokal ini sebagai bentuk perlawanan terhadap 'kearifan global' yang sudah berbentuk dengan wajah globalisasi.[2] Ada beberapa sarjana yang sudah mengupas bentuk kontestasi terhadap globalisasi adalah glokalisasi. Bentuk perlawanan inilah yang kemudian memperhadapkan ide-ide yang berkembang pada dunia internasional dengan ide-ide yang berkembang di tingkat lokal. Bahkan ada juga istilah lain

[1] Lihat misalnya Muhammad Adli Abdullah, Sulaiman Tripa, dan Teuku Muttaqin, *Selama Kearifan Adalah Kekayaan: Eksistensi Panglima Laot Dan Hukom Adat Laot Di Aceh*, ed. Mohd. Harun Pawang Rasyid, Helmi Hass, dan Murizal Hamzah (Banda Aceh: Panglima Laot Aceh, 2006), Sanusi, "Kearifan Lokal Dan Peranan Panglima Laot Dalam Proses Pemukiman Dan Penataan Kembali Kawasan Pesisir Aceh Pasca-Tsunami," (Banda Aceh: Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya, Universitas Syiah Kuala 2005).

[2] Baca misalnya April Carter, *The Political Theory of Global Citizenship* (London: Routledge, 2001).

sebagai 'kawan' globalisasi yaitu kosmopolitan.[3] Jadi, sebenarnya konsep-konsep yang bersifat global memang sering diulas oleh para ilmuwan, namun untuk persoalan kearifan lokal agaknya sulit ditermukan karya yang bersifat komprehensif. Jika ada, karya-karya tersebut masih membincangkan sisi ethnologi dan ethnografi dari masyarakat lokal, yang kadang kala diulas dengan ilmu-ilmu sosial yang nota bene representasi "masyarakat global." Karena itu, kajian mereka masih mengaduk-aduk antara '*insider-to-outsider*' atau '*outsider-to-insider*.'

Untuk mengupas persoalan ini, bab akan mencari makna dari kearifan lokal ini dari epistemologi *'irfâni*. Sebelum lebih jauh menjelaskan mengenai *epistemology*, ada baiknya dikemukakan definisi epistemologi. Donald Polkinghorne mendefiniskan epistemologi sebagai berikut:

> Epistemology (logos or to study *epistēme*) has become the search method and foundation which enable us to be assured of the truth or our beliefs. *Epistēme* is the thing upon which we can stand … and epistemology us the search fir a such foundation. While the world epistemology is etymologically related to Greek, our other word for knowledge has Latin roots: *science* is derived from *scīre*, which means "to know."[4]

Jadi, epistemologi adalah cara mendapatkan sebuah dasar-dasar ilmu pengetahuan. Dasar inilah kemudian yang menjadi diskusi di kalangan para ahli, dimana apakah fondasi keilmuan itu bisa didapatkan dari empiris saja atau ada dasar-dasar yang lain yang bisa menjelaskan suatu ilmu pengetahuan. Sejauh ini dasar-dasar untuk mendapatkan ilmu pengetahuan bisa ditempuh melalui

[3] Baca misalnya Joel S. Kahn, *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World* (Singapore: Singapore University Press, 2006).

[4] Donald Polkinghorne, *Methodology for the Human Sciences: System of Inquiry* (Albany: State University of New York Press, 1983). 10.

tiga cara.[5] Pertama, cara mendapatkan ilmu pengetahuan dengan mendasarkan pada realitas alam, sosial, dan humaniora. Dalam kategori biasanya diistilahkan dengan epistemologi *burhâni*. Kedua, cara mendapatkan ilmu pengetahuan dari teks-teks atau wahyu. Adapun istilah yang digunakan adalah epistemologi *bayâni*. Disini muncul perdebatan, ketika ada anggapan bahwa masyarakat juga merupakan sebuah teks. Jadi, dia bisa dibaca sebagai fondasi keilmuan di dalam memahami manusia. disini kemudian muncul kajian yang dikenal dengan hermenetika, yakni kajian mengenai teks.[6] Adapun epistemologi yang terakhir adalah epistemologi *'irfâni* yang bersumber dari pengalaman langsung atau dikenal dengan *prelogical knowledge.* Epistemologi ini memang jarang diangkat kepermukaan, di dalam ilmu-ilmu sosial, karena dia bersinggungan dengan persoalan *intuitive sciences* (ilmu-ilmu intuisi).

Epistemologi *'irfâni* dapat dipahami bahwa ilmu-ilmu yang didapatkan lebih banyak pada aspek tidak-rasional, di depan dua bentuk epistemologi lainnya (*bayâni* dan *burhâni*). Akibatnya, pendekatan terhadap ilmu yang dihasilkannya pun bukanlah sebuah penafsiran terhadap teks atau konteks sosial. Misalnya, ilmu sosial terutama sosiologi dan antropologi lebih banyak menganalisa 'manusia yang bergerak' apakah itu dalam bentuk individu maupun

[5] M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wîl Al-'Ilmî: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 39, 2 (2001),381-3.

[6] Buku yang sangat komprehensif mengenai persoalan ini adalah Anthony C. Thiselton, *New Horizon in Hermeneutics* (Michigan Zondervan Publishing House, 1992). Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Revised Edition ed. (London: Continuum, 2006). Baca juga beberapa karya berikut: M. Amin Abdullah, "New Horizons of Islamic Studies through Socio-Cultural Hermeneutics," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 41,1 (2003), Komaruddin Hidayat, "Hermeneutical Problems of Religious Language," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 6, 65 (2000), idem, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), Moch. Nur Ichwan, "Beyond Ideological Interpretation: Nasr Abû Zayd's Theory of Qur'anic Hermeneutic," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 65,12 (2000), Yusuf Rahman, "Spiritual Hermeneutics (*Ta'wîl*): A Study of Henry Corbin's Phenomenological Approach," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 62, 12 (1998), Ernest Wolf-Gazo, "Contextualizing Averroes within the German Hermeneutic Tradition," *Alif: Journal of Comparative Poetics* 16 (1996).

kolektif, sebagai bagian dari komunitas suku, etnik, hingga bangsa. Jika manusia tersebut tidak "bergerak," maka sulit dianalisa, selain hanya menjelaskan latarbelakang seseorang atau komunitas tersebut yang lebih banyak bersinggungan dengan persoalan pendekatan sejarah. Karena itu, epistemologi *'irfani* ingin masuk mencari bagaimana struktur ilmu yang didapatkan dari seseorang melalui pengalaman hidupnya, terutama di dalam beragama. Atau, setidaknya mampu menganalisa *world view* (cara pandang) masyarakat tersebut dari dalam jiwa mereka yang lebih menyentuh pada persoalan kebatinan.

* * *

Untuk memperlihat bagaimana perbedaan epistemologi *'irfâni* dan dasar-dasar ilmu sosial. Maka akan diuraikan apa saja yang menjadi bahan pertimbangan utama di dalam menganalisa kehidupan sosial. Di teori ilmu sosial, ada empat hal yang bisa disebut sebagai meta-teori ketika memahami masyarakat. Sebelumnya, dapat dikatakan bahwa teori berisi "*propositions that are intended to furnish information about the social world*."[7] Di sampang itu, Charles Taylor menyebutkan bahwa "*theôria, contemplation of the unchanging order, is one of the highest activities man, one which brings him close to the divine*."[8] Sementara meta-teori adalah "*matters of a more general kind relating to ontology, epistemology, and methodology*."[9] Tegasnya meta-teori ingin mendapatkan informasi yang berkaitan dengan apa, bagaimana dan tahap-tahap sebuah teori ilmu pengetahuan itu lahir.

[7] Roger Sibeon, *Rethinking Social Theory* (London: Sage Publications, 2004).12.

[8] Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).125.

[9] Sibeon, *Rethinking Social Theory*.12.

Empat hal yang terkait dengan meta-teori adalah reduksionisme, essensialisme, reifikasi, teleologi fungsional.[10] Reduksionisme adalah upaya untuk menyatukan berbagai kompleksitas masyarakat sosial dalam satu bentuk pemahaman yang mempersatukan prinsip-prinsip. Disini bisa dilihat dari upaya reduksionisme ilmu sosial seperti kepentingan kapitalisme, patriarkhi, teori *rational choice*, dan sebagainya. Adapun essensialisme adalah sebuah bentuk dari teorisasi yang berkeinginan untuk memprioritaskan yang mengisyaratkan ada sebuah kesatuan atau kesamaan jenis fenomena sosial, seperti hukum atau institusi sosial, jenis kelompok sosial seperti "kaum wanita", "kaum pria," "*the working class*," "orang kulit putih," "orang kulit hitam." Di dalam masyarakat Aceh dikenal seperti munculnya istilah *tuha peut*, *tuha lapan*, *ureung tunong*, *ureung baroh* yang semuanya menyiratkan adanya sebuah kesatuan sosial dan kepentingan bagi setiap istilah tersebut. Atau istilah lain yang sudah bergeser nilai kesatuannya adalah persoalan kelompok masyarakat dari keturuban *ule balang* atau penggunaan istilah *teungku* atau *abu* pada anggota GAM (Gerakan Aceh Merdeka).

Adapun reifikasi adalah kesalahan di dalam memberikan atribut pada agen atau pelaku yang sebenarnya bukan pelaku utama. Ini bisa terlihat pada kesalahan metodologi dan teoritisasi. Contoh dari aktor yang bukan aktor adalah *kelompok menengah*, pemuda, dan sebutan "Orang Inggris." Mereka akan menjadi sebuah kesalahan di dalam proses teoritisasi karena mereka bukanlah kelompok pelaku utama di dalam sebuah analisa sosial. Di dalam kehidupan sehari-hari muncul istilah mahasiswa sebagai agen perubahan (*agent of social change*). Pertanyaannya adalah apakah perubahan sosial dilakukan oleh mahasiswa atau adanya gejala sosial yang lain yang kadang kala dipengaruhi oleh persoalan reduksionisme di atas.

Untuk lebih memudahkan memamahmi konsep reifikasi, Anthony Giddens menjelaskan sebagai berikut:

[10] Ibid.2-9.

> *'Reification' has been understood in a variety of different ways in literature of social theory. Among those divergent uses three characteristic senses can be most commonly discerned. One is an animistic sense, where social relation become attributed with personified characteristic … Another sense in which the term reification if often employed if to refer to circumstance in which social phenomena become endowed with thing-like properties which they do not in fact have … Finally, 'reification' is sometimes used to designate characteristic of social theories which treat concepts as though they were object to which they referred, as attributing properties to those concepts.*[11]

Akhirnya, teleologi fungsional adalah kesalahan di dalam analisa yang berupaya menjelaskan sebab-sebab fenomena sosial di dalam bentuk pengaruh mereka, namun 'pengaruh' dianggap sebagai hasil konsekuensi yang dipandangan sebagai 'fungsi.' Sebagai contoh, munculnya istilah *Panglima La'ot* atau *Panglima Uteun* di dalam masyarakat adat di Aceh.[12] Apakah keberadaan aktivitas mereka diakui karena 'pengaruh' atau 'fungsi' mereka sebagai pengembang hukum adat laut. Kekeliruan di dalam memahamai 'pengaruh' dan 'fungsi' ini kemudian menyebabkan munculnya kesalahan di dalam menganalisa sosok Panglima La'ot itu sendiri.[13]

Jadi jelas bahwa di dalam ontologi dan epistemologi ilmu sosial

[11] Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984). 179-80.

[12] Lihat juga Tania Murray Li, "*Masyarakat Adat,* Difference, and the Limist of Recognition in Indonesia's Forest Zone," *Modern Asian Studies* 35,3, no. 645-676 (2001), John F. McCarthy, "Between *Adat* and State: Institutional Arrangements on Sumatra's Forest Frontier," *Human Ecology* 33,1 (2005).

[13] Sebagai contoh baca John Kurien, *Voice of Panglima Laot: Analysis of an Opinion Survey and Its Implications for Co-Management Interventions* (Banda Aceh: Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2008). Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Studi Tentang Panglima La'ot Di Aceh," (Banda Aceh: UN-FAO, 2009), Taqwaddin, "Mukim Sebagai Pengembang Hukum Adat Aceh," dalam *Workshop Penguatan Institusi Lembaga Adat Melalui Pendomentasioan Hukum Adat* (Aceh Besar: Jaringan Komunitas Masyarakat Adat (JKMA), 2009).

(*burhâni*) lebih banyak menyandarkan pada aspek-aspek fenomena sosial. Adapun persoalan meta-teori dari epistemologi ini memang sangat diperlukan, namun terkadang tidak bisa dijelaskan secara utuh. Sebab, untuk memahami 'kesalahan demi kesalahan' di dalam menganalisa fenomena sosial, maka diperlukan kemampuan untuk melihatnya dari perspektif meta-teori di atas.

Setelah dijelaskan mengenai meta-teori, maka perlu dikupas tentang teori. Christopher Lloyd memberikan definisi tentang teori sebagai berikut:

> *Theory* is concerned with constructing concepts and models and with making general but detailed explanations of certain types of events and processes which can be used to explain the cause of actual events and processes.[14]

Dari definisi tersebut, dapat dipahami bahwa teori sangat berhubungan erat dengan tiga hal yaitu: konsep, penjelasan, dan kejadian. Untuk menghubungkan ketiga hal tersebut harus ada hukum "sebab akibat." Jadi, teori pada prinsipnya adalah penjelasan yang dapat diterima oleh akal manusia secara konseptual terhadap satu kejadian atau proses. Bangunan teori inilah kemudian yang memerlukan perangkat ilmu yang dikenal kefilsafatan dan metodologi. Kedua perangkat ini berupaya kuat untuk menemukan sebuah teori. Dalam bahasa yang sederhana, teori – metodologi – filsafat adalah turunan dari meta-teori di atas.

Secara ringkas, persoalan meta-teori dalam ilmu sosial sangat berkaitan erat dengan epistemologi *burhâni*. Untuk lebih memperdalam pola pikir ini, maka berikut adalah cara kerja epistemologi tersebut:

[14] Christopher Lloyd, *Explanation in Social History* (New York: Basil Blackwell Inc, 1986). iv.

Epistemologi Nalar *Burhâni*[15]

1	Origin (Sumber)	Realitas/ al-Waqi' (Alam, Sosial, Humanitas)
2	Metode (Proses dan Prosedur)	Abstraksi (*al-maujûdah al-bari'ah min al-mâdah*) *Bahtiyyah - Tahliliyah - Tarkibiyyah - Naqdiyyah (al-Muhakamah al-Aqliyyah*)
3	*Approach* (Epistemologi)	Filosofis-scientifik
4	*Theoritical Framework* (Kerangka Teori)	*Al-Tasawwurat - al-tasdiqat; al-Had - al-Burhan* Premis-premis logika (*al-Mantiq)*
5	Fungsi dan Peran Akal	Heuristik – Analitik – kritis (al-Mu'nah wa al-mukabadah wa ijalah al-nadhr) *Idraku al-sabab wa al-musabbab Al-'Aql al-Kauniy*
6	*Types of Argument*	Demonstratif (eksploratif; verifikatif; explanatif) Pengaruh pola Logika Aristotle dan logika keilmuan pada umumnya.
7	Tolok ukur validitas keilmuan	Korrespondensi (Hubungan antar akal dan alam) Koherensi (Konsistensi Logik) Pragmatif
8.	Prinsip-Prinsip dasar	*Idrâk al-asbâb al-Hatmiyyah* (kepastian) *al-Mutabaqah baina al-'aql wa nidham al-thabi'ah*
9.	Kelompok ilmu-ilmu pendukung	Falasifah (*fakkar*) Ilmuwan (Alam, Sosial, Humanitas)
10.	Hubungan subjek dan objek	Objective (*al-Nadhrah al-Maudhu'iyyah*) Objective Rationalism (Terpisah antara subjek dan objek)

* * *

[15] Abdullah, "Al-Ta'wîl Al-'Ilmî: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci." 382-3.

Adapun epistemologi *'irfâni* lebih banyak menumpukan pada aspek alam pikiran, baik yang bersumber dari akal maupun dari hati atau batin. Jadi, dia lebih banyak bersinggungan dengan persoalan dhahir dan batin dari individu. Semakin tinggi posisi atau status sosial atau agama, semakin tinggi pula pengalaman atau alam pikiran yang dia dapatkan kemudian memberikan pengaruh pada pola pikirnya. Dengan semakin tinggi pengalaman dhahir dan batin, semakin tinggi pula *kharisma* dan *otoritas* yang dia dapat sampaikan kepada masyarakat.[16] Jadi, epistemologi ini ingin melihat bagaimana pengalaman kebatinan seseorang, hingga dia bisa memberikan pengaruh terhadap orang lain dibawahnya melalu pikiran. Di Aceh misalnya, banyak nasihat yang diberikan oleh orang tua atau alim ulama melalui tamsilan atau *hadih maja* yang kadang disebutkan sebagai *kearifan lokal*. Maka epistemologi *'irfâni* bekerja untuk memahami bagaimana orang tua atau alim ulama tersebut mampu mengeluarkan pemikiran-pemikiran yang bijak. Pada gilirannya dipandang sebagai nasihat atau *mahfudhat* (kata-kata mutiara).

Di dalam literatur filsafat, mereka yang mampu mengeluarkan kearifan bagi orang lain disebut sebagai orang bijak (*wise men*). Mereka adalah: "The Wise Men … would be the man who *wants* nothings, who *desires* nothing: he wants to *change* nothing, either in himself or outside of himself; therefore he does not *act*. He simply *is* and does not *become*; he maintain himself in *identity* to himself and he is *satisfied* in and by this identity."[17] Adapun Charles Taylor menyebutkan bahwa: "*the practically wise man* (phronimos) *has a knowledge of how to behave in each particular circumstance which can never be equated with or reduce to a knowledge of general truths*."[18] Dari

[16] Lihat penjelasan mengenai konsep ini dalam Gerth dan Mills, eds., *From Max Weber in Sociology*, Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.

[17] Alexandre Kojeve, *Introduction to the Reading of Hegel*, ed. Allan Bloom, terj. Jr. James H. Nichols (Ithaca dan London: Cornell University Press, 1969).77.

[18] Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*.125.

definisi *wise men* ini menyiratkan beberapa hal. *Pertama*, seorang yang bijak tidak mau apa-apa. Maksud dari ucapan ini adalah dia telah "mematikan" semua kemauan yang bersifat dunia dan telah menjadi satu "titik" dalam kehidupan. Dalam agama Islâm, titik kehidupan manusia adalah *ka'bah* yang merupakan simbol dari arah umat Islâm beribadah. Manusia yang ingin dekat dengan *ka'bah* harus berputar-putar yang disebut dengan thawaf. Jadi, ketika manusia menjadi pusat dari gerakan yang "berputar-putar" maka dia sedang menuju pada posisi orang bijak. Berputar-putar adalah simbol dari cobaan demi cobaan yang dihadapi manusia. Jika manusia bisa keluar dari cobaan, maka pengalaman tersebut akan mengantarkan dia pada pusat dari pusaran kehidupan. Orang lain akan datang kepada dia untuk meminta nasehat. Ucapannya sering dianggap ampuh, bahkan terkadang mereka bisa mengeluarkan nasihat yang sulit dicerna oleh masyarakat umum. Jadi, orang bijak pada level ini menyiratkan pada sebuah kematian diri dan nafsu dalam tubuhnya, kemudian menjelma menjadi semacam orang yang tidak ingin apa-apa.

Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa epistemologi *'irfâni* ingin mendalami ada apa dengan *how to behave in each particular circumstances*. Agaknya, *local wisdom* lebih banyak diproduksi oleh para *wise men* di tingkat lokal, apakah mereka sebagai kepala suku, penasihat agama, tokoh masyarakat, atau ilmuwan lokal yang sering dikenal dengan pujangga. Nilai-nilai lokal yang kemudian menjadi semacam kesepakatan lokal yang dikenal dengan *'adat istiadat* dapat diartikan sebagai sebuah hasil reproduksi pemikiran pemegang otoritas. Jadi, yang ingin dituju oleh epistemologi *'irfani* adalah alam pikiran dhahir dan kebatinan dari elit lokal, sehingga mereka memiliki pemikiran yang sangat *genuine* di tingkat masyarakat mereka. Pada gilirannya mampu mempengaruhi masyarakat mereka sendiri, yang kemudian dikeal sebagai adat atau norma-norma lokal. Pada aspek sufi, persoalan ini dikenal dengan *imajinasi kreatif* (creative imagination) atau *alam khayali* – suatu istilah yang dikemukakan oleh

Henry Corbin.[19] Menurut Samer Akkach dari Universitas Adelaide, studi Henry Corbin tersebut ingin menfokuskan beberapa hal sebagai berikut:

> *Corbin's study of imagination focuses mainly on its multi-dimensional role in the fulfillment of the mystical experience: its theogonic and cosmogonic fungtion; its cognitive and creative role as theophany; and it mediation in the dialogue between God and man, the Worshipped and the worshipper, the Beloved and the lover*.[20]

Sedangkan di dalam aspek suku-suku tradisional ada yang menyebutkan dengan istilah *imajinasi otonom* (*autonomous imagination*) yang lebih mengaitkan antara diri dan magik sebagai bagian kehidupan masyarakat lokal (suku primitif).[21] Inilah kemudian yang menjadi salah satu penelitian di dalam kajian sosial antropologi.[22] Di dalam konteks Aceh, persoalan keberadaan *hadih maja* cukup bisa dikatakan sebagai representasi pengetahuan lokal yang bisa disebut sebagai *local wisdom*. Walaupun sudah ada kajian yang berupaya mengupas mengenai *hadih maja* seperti yang dilakukan oleh Mohd. Harun,[23] namun jarang ada kajian yang berupaya menjelaskan aspek-aspek kebatinan kenapa orang Aceh bisa memiliki *local wisdom* seperti itu. Sementara itu, kajian mengenai Aceh sendiri, walaupun diklaim sebagai upaya untuk mencari kebijaksanaan lokal, namun kadang gagal untuk menemukan alam pikiran orang Aceh. Padangan yang selalu muncul adalah adanya

[19] Lihat penjelasan mengenai konsep ini dalam Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî*, terj. Ralph Manheim (New Jersey: Princeton University Press, 1969).

[20] Samer Akkach, "The World of Imagination in Ibn 'Arabi's Ontology," *British Journal of Middle Eastern Studies* 24,1 (1997).98-9.

[21] Stephen, *A'aisa's Gifts: A Study of Magic and the Self*.322-326.

[22] Lihat misalnya, Beattie, *Other Culture: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*.

[23] Mohd. Harun, *Memahami Orang Aceh* (Bandung: Citra Pustaka Media Perintis, 2009).

hubungan yang erat antara persoalan adat dengan Islâm.[24] Namun, aspek adat itu sendiri merupakan sebuah reproduksi kebudayaan, sehingga memiliki penjelasan yang komprehensif, apa sebenarnya yang melatarbelakangi orang Aceh berpikir demikian. Apakah hanya karena agama, atau ada hal lain.

Sejauh ini, upaya untuk menjelaskan *imajinasi kreatif* atau *imajinasi otonom*, lebih banyak memfokuskan pada aspek tasawwuf seperti yang dilakukan oleh Syed Naquib al-Attas.[25] Namun upaya untuk menemukan kenapa banyak perilaku mengenai persoalan simbol atau magik yang menjadi bagian penting dari *local wisdom* masih terabaikan. Sehingga pola pemahaman kita mengenai Aceh yang dikatakan memiliki kearifan lokal, masih banyak didominasi oleh epistemologi *bayâni* dan *burhâni.* Pengalaman saya ketika memberikan materi-materi mengenai persoalan *'irfani* pada beberapa tempat, masih dianggap sebagai ilmu yang tidak popular di Aceh. Walaupun pada kenyataannya, apa yang saya kupas, selalu memiliki hubungan yang sangat erat dengan latarbelakang mereka di dalam kehidupan sehari-hari. Hanya saja, mereka belum mampu merasionalkan, karena dipandang sebagai hal-hal yang tidak rasional, namun terjadi di dalam kehidupan masyarakat. Disinilah peran epistemologi *'irfani* yakni berusaha menjelaskan hal-hal yang tidak rasional yang terjadi di kalangan masyarakat. Namun, hal tersebut sudah menjadi semacam kesepakatan sosial untuk tidak ingin melanggarnya.

Saat ini, masyarakat Aceh sedang disuguhi upaya untuk menformalkan beberapa hasil produksi kearifan lokal dalam bentuk kanun. Pola penyeragaman ini sebenarnya sudah termasuk di dalam aspek meta-teori ilmu sosial, seperti yang dikemukakan di atas.

[24] Bandingkan dengan Sokefeld, "Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology."

[25] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *A Commentary of the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986), idem, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ABIM 1978), Daud, *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*.

Pola penyeragaman ini yang berujung pada kepatuhan kolektif yang ternyata tidak berhasil sampai pada akar rumput. Artinya, masyarakat tetap ingin melakukan apa yang mereka pandang benar menurut *world view* mereka, bukan atas apa yang harus mereka lakukan atas pandangan dari pola penyatuan pemahaman terhadap kehidupan mereka. Misalnya, jika ada pelanggaran moral pada tingkat desa, maka pola penyelesaian nya dilakukan ditingkat desa atau kampung, dimana yang terlibat di dalamnya adalah tokoh-tokoh masyarakat atau agama. Disini alasan untuk menyelesaikan persoalan moral, lebih banyak untuk menutup aib atau malu kampung. Jadi, sebenarnya, objek dari epistemologi *'irfani* bermain pada apa sebenarnya yang masyarakat pahami mengenai malu atau aib. Apa pula dasar pemahaman seorang ulama yang lebih ingin mendamaikan persoalan moral yang terkadang berlawanan dengan teks-teks wahyu (baca: epistemologi *bayâni*). Persoalan para peneliti yang menggunakan epistemologi *'irfani* adalah berusaha memahami apa yang dipahami mengenai moral oleh masyarakat.[26] Apakah moral berdasarkan tingkat pemahaman mereka untuk menutup aib atau malu kampung, atau ingin menjaga keseimbangan masyarakat supaya tidak rusak tata kehidupan sosial mereka. Salah satu alat untuk memahami aspek *'irfâni* ini adalah melalui fenomenologi[27] atau

[26] Persoalan moral dalam masyarakat, baca misalnya Emile Durkheim, *On Morality and Society*, ed. Robert N. Bellah (Chicago: The University of Chicago, 1973). Adapun kajian moral di dalam filsafat, baca Nicholas L. Heer, "Moral Deliberation in Al-Ghazali's Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn," dalam *Islamic Philosophy and Mysticism* ed. Parviw Morewedge (New York: Delmar, 1981), Gregory Millard and Jane Forsey, "Moral Agency in the Modern Age: Reading Charles Taylor through George Grant," *Journal of Canadian Studies* 40,1 (2006).

[27] Tentang fenomenologi baca Peter C. Hodson, "Hegel's Approach to Religion: The Dialectic of Speculation and Phenomenology," *The Journal of Religion* 62,2 (1984), Michael Jackson, "Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique," dalam *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, ed. Michael Jackson (Indianapolis: Indiana University Press, 1996), Michael Jackson, ed., *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996), Kim Knibbe dan Peter Versteeg, "Assessing Phenomenology in Anthropology: Lessons from the Study of Religion and

takwil. Di dalam fenomenologi ingin melihat kemampuan seorang peneliti untuk menghilang sifat reduksionisme di dalam memahami gejala sosial. Demikian pula, di dalam takwil biasanya digunakan pendekatan hermenetik, sehingga teks-teks sosial tersebut mampu dipahami sebagai sebuah teks yang seutuhnya yang kemudian ditafsirkan oleh peneliti.[28]

Dari paparan di atas, dapat dikatakan bahwa untuk memahami bagaiman aspek epistemologi *'irfâni* di dalam memahami kearifan lokal. Karena *local wisdom* ini muncul dari *local wise men*, sehingga aspek-aspek pemikiran individu ini perlu dipahami tidak hanya dari aspek lahir semata, tetapi juga aspek batin. Sehingga disinilah peran epistemologi *'irfâni* yang kemudian menggiring pembaca pemahaman sebuah produk pemikiran secara komprehensif. Jika tidak demikian, maka kita hanya mampu menyebutkan istilah *local wisdom* ini tanpa memiliki dasar pemikiran yang kuat untuk masuk secara mendalam. Disinilah kemudian *'irfâni* bertemu dengan fenomenologi dan hermenetika.

Sebagai contoh, dalam konteks kehidupan masyarakat Aceh, persoalan keagamaan sering dirujuk pada ulama atau mereka yang paham akan makna kehidupan di dunia ini. Ulama dalam membentuk pola pikir ummat, sering membahasakan fenomena sosial dengan bentuk-bentuk ungkapan yang penuh dengan makna. Kemampuan mereka meresap ilmu yang bisa dimaknai ini disebut dengan kearifan. Untuk mendapatkan derajat ini, mereka sudah melalui dan

---

Experience," *Critique of Anthropology* 28,1 (2008), O. Kem Luther and Jeff L. Hover, "Hegel's Phenomenology of Religion," *The Journal of Religion* 61,3 (1982), Mujiburrahman, "The Phenomenological Approach in Islamic Studies: An Overview of a Western Attempt to Understand Islam," *The Muslim World* 91,3/4 (2001), Rahman, "Spiritual Hermeneutics (*Ta'wîl*): A Study of Henry Corbin's Phenomenological Approach."

[28] Baca misalnya Hidayat, "Hermeneutical Problems of Religious Language.", Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Ichwan, "Beyond Ideological Interpretation: Nasr Abû Zayd's Theory of Qur'anic Hermeneutic.", Thiselton, *New Horizon in Hermeneutics*, Wolf-Gazo, "Contextualizing Averroes within the German Hermeneutic Tradition."

melampaui satu proses penjelajahan intelektual dari sesuatu yang dhahir ke sesuatu yang bathin. Disini, persoalan pemaknaan sering dikaitkan dengan sesuatu yang ditafsirkan melalui bathin. Disinilah peran *takwil* dimana sesuatu yang dipahami atau dipelajari harus dikembalikan pada makna asal atau penakwilan. Kemampuan ini agaknya bisa dilakukan oleh ulama melalui kekuatan ilmu *'irfani* mereka. Karena itu, hasil pencerapan ini kadangkala melampaui batas rasionalitas manusia biasa, sehingga bagi mereka yang tidak sama kadar pemikirannya, kerap tidak mampu atau sulit memaknai pesan-pesan dari ulama tersebut.

* * *

Dalam bagian ini akan dipaparkan bagaimana keterkaitan *irfâni* dengan fenomenologi dan hermeneutika. Hubungan kedua konsep ini sangat dekat, karena irfani mencoba membahas apa yang terjadi dalam 'alam pikiran' manusia yang terkadang tidak bisa dirasionalisasi oleh akal pikiran. Misalnya, *irfâni* ingin melihat bagaimana pengalaman keagamaan seseorang, hingga memberikan pengaruh pada paradigma berpikir. Pengalaman *irfâni* ini lebih banyak ditemui dalam kajian Sufi atau mistisme Islam. Amin Abdullah menggambarkan sebagai berikut tentang epistemologi nalar *irfâni*:

Epistemologi Nalar *Irfâni*[29]

1	*Origin* (Sumber	*Experience* - *Al-Ru'yah al-mubâsyarah* - *Direct knowledge; ilm al-hudhuri* - *Preverbal; prelogical knowledge*
2.	Metode (Proses dan Prosedur)	*al-Dzauqiyyah (al-Tajribah al-Bathiniyyah) al-Riyadhah; al-Mujahadah; al-Kasyfiyyah; al-Israqiyyah; al-Laduniyyah; Penghayatan batin/ tasawuf*
3.	*Approach* (Epistemologi)	Psiko-Gnosis; intuitif; *Dzauq* (*qalb*) - *al-La'aqlaniyyah*
4.	*Theoritical framework* (Kerangka teori)	Dhahir – bathin Tanzil – ta'wil *Nubuwwah - wilâyah* *Haqiqi - majazi*
5.	Fungsi dan peran akal	Partisipatif - al-Hads wa al-wijdan - *Bila wasithah*; *bila hijab*
6.	*Types of argument*	*'Atifoyyah - wijdaniyyah* *Spirituality (esoterik)*
7.	Tolak ukur validitas keilmuwan	*Universal reciprocity* *Empati* *Simpati* *Understanding other*
8.	Prinsip-prinsip dasar	1. *al-Ma'rifah* 2. *al-Ittihad* 3. *al-Hulul*
9.	Kelompok ilmuan pendukung	*Al-Mutasawwifah* *Ashab al-'Irfân/Ma'rifah* *Hermes/'Arifun*
10.	Hubungan subjek dan objek	*Intersubjective* *Wihdatul al-wujud* *Ittihad al-'Arif wa al-Ma'ruf (Lintas ruang dan waktu); Ittihad al-'aql, al-'aqil wa al-ma'qul.*

[29] Abdullah, "Al-Ta'wîl Al-'Ilmî: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci." 381-2.

Dari gambaran di atas, tampak bahwa epistemologi *'irfâni* lebih bersentuhan dalam sesuatu yang tidak "tampak oleh mata", namun "tampak oleh batin." Karenanya, epistemologi ini memainkan peran dalam memahami sesuatu yang tidak rasional. Dengan kata lain, epistemologi ini diharapkan mampu menjelaskan berbagai ilmu yang dimiliki oleh manusia yang berasal dari sumber ilmu melalui cara yang langsung, seperti mukjizat, keajaiban, ilham, dan ilmu-ilmu ladunni lainnya. Jika demikian halnya, maka epistemologi *'irfâni* ingin menggapai apa yang tidak bisa dijelaskan oleh kelompok ilmuwan positivisme yang berdasarkan pada logika-logika empiris.

Karena dia banyak bersentuhan dengan batin, maka apa yang dialami oleh batin termasuk perasaan dan "bisikan-bisikan" lainnya, harus ditempatkan sesuatu sebagaimana "apa adanya." Jadi, apapun yang ditemukan atau dilihat dari luar oleh mata manusia harus dianggap sebagai sebuah fenomena yang tidak perlu dimasukkan pada kategori apakah itu rasional atau tidak. Disini yang perlu adalah *memahami (understanding)*.[30] Proses pemahaman ini kemudian melahirkan ilmu hermeneutika, sebagaimana akan dijelaskan di bawah. Fenomena ini kemudian dapat dijelaskan melalui fenomenologi. Annemarie Schimmel menyebutkan pendekatan ini sebagai berikut:

> I believe that the phenomenological approach is well suited to a better understanding Islam…to enter into the heart of religion by studying first phenomena and then deeper and deeper layers of human responses to the Divine until he reaches the innermost sacred of each religion, the centre.[31]

Jadi, disinilah hubungan antara *'irfâni* dengan fenomenologi, dimana keduanya bersatu untuk *memahami* hal-hal yang paling dalam yang

[30] Baca penjelasannya dalam Gadamer, *Truth and Method*.

[31] Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994).xii.

muncul dari fenomena pengalaman keagamaan. Sementara itu, Herbert Spiegelberg mengaitkan fenomenologi dengan kesadaran manusia, ketika dia menulis:

> The determination of its essence, its essential characteristics and relationship (essential phenomenology); the study of its way of appearance in consciousness (phenomenology of appearances); the study of the constitution of the phenomenon in consciousness (constitutive phenomenology); the hermeneutic interpretation of its meaning (hermeneutic phenomenology).[32]

Dengan begitu, tampak bahwa upaya untuk memahami apa yang terjadi dalam kajian *'irfani* dari luar ke dalam, dapat dilakukan melalui pendekatan fenomenologi. Dengan kata lain, apapun tampilan batin seseorang itu akan bersinar pada alam kesadaran dia dan seterusnya menyinari tingkah lakunya yang pada gilirannya menampilkan berbagai makna dari pancaran batin seseorang.

Karena itu, persoalan objek kajian *'irfâni* ini tidak sedikit bersentuhan dengan 'pengalaman keagamaan,' dimana puncaknya adalah kajian mengenai pengalaman batin. Biasanya para sarjana menempatkan ini dalam kajian tasawwuf. Menurut Sarraj, sebagaimana dikutip oleh Ernst, ilmu ini merupakan ilmu yang paling tinggi keberadaannya diantara ilmu-ilmu lainnya (ilmu hadits, hukum Islam, dan ilmu kalam).[33] Karena ilmu ini membahas tentang pengetahun akan kenyataan spiritual, makam atau tingkatan spiritual, perilaku kesalehan, menahan nafsu, dan mendekatkan diri pada Tuhan.[34] Dengan demikian, kajian fenomenologi, yang muncul di kalangan para sarjana Barat, terlebih dahulu ingin memberikan "kebebasan" bagi manusia untuk menampilkan pengalaman kebatinannya,

[32] Herbert Spiegelberg, "Movements in Philosophy: Phenomenology and Its Parallels," *Philosophy and Phenomenological Research* 43, no. 3 (1983). 284-5.

[33] Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co., 1994). 12.

[34] Ibid. 12.

sebagai bagian dari pengalaman keagamaan. Hal ini disebabkan bahwa pengalaman keagamaan merupakan "pengalaman puncak" (*Ultimate experience*) pada diri seseorang yang memiliki keyakinan pada satu agama. Joachim Wach, salah seorang teolog Protestan, mendefinisikan pengalaman beragama sebagai berikut:

> [R]eligious experience as a response to what is experienced as Ultimate Reality … involves four things. The first is the assumption that there are degrees of awareness, such as apprehension, conception, and so on…Second, the response is considered as part of an encounter…Third, the "experiencing" of supreme reality implies a dynamic relationship between the experiences and the experienced … Finally, we have to understand the situational character of religious experience, that is, we must conceive of it in its particular context.[35]

Sampai disini sudah dapat ditarik pemahaman bahwa epistemologi *'irfâni* bekerja pada wilayah pengalaman puncak seseorang dalam beragama, untuk memperteguh keyakinannya. Karena akal manusia "terbatas" dalam memahami perkara tersebut, maka salah satu cara untuk *memahami* pengalaman tersebut adalah melalui fenomenologi. Cara kerja epistemologi ini seperti dijelaskan di atas yaitu batin – takwil – esoterik – empati – simpati. Jika diandaikan pengalaman ruhani ini semacam teks, maka teks tersebut harus dibiarkan "apa adanya" hingga dia memancarkan maknanya sendiri, lalu teks tersebut dibawa pada persoalan hakikat, bahwa itu benar terjadi. Adapun apakah persoalan yang "benar terjadi" tidak masuk akal, itu bukan merupakan wilayah *'irfani*. Hal ini disebabkan pengalaman spiritual dapat dirasakan oleh siapapun, tergantung dari perjalanan dia menuju Tuhan-nya. Jadi, disini proses *memahami* melalui fenomenologi, sedangkan proses *membiarkan* dipahami

[35] Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, ed. Joseph M. Kitagawa (New York: Columbia University Press, 1958). 31.

melalui takwil. Para sarjana yang mencoba menelaah pengalaman spiritual, cenderung memakai cara kerja takwil,[36] ketimbang tafsir. Takwil dimaksudkan untuk "kembali pada awal." Sedangkan tafsir berkenaan dengan "menjelaskan sejauh mungkin" dengan koridor peran akal di dalamnya.

Lebih lanjut, pengalaman puncak atau pengalaman batin yang cukup tinggi ini hanya didapatkan oleh mereka yang sudah sangat dekat dengan Allah. Mereka yang mencintai Allah, melebihi cintanya pada dirinya sendiri. Sehingga wilayah kajian *'irfani* ini adalah para ahli ibadat yang sudah "bersatu" dengan Allah. Biasanya dikenal dengan sebutan *wahdatul wujud*. Langkah-langkah spiritual tersebut biasanya dapat dilihat melalui mata manusia, seperti perilaku berdoa, shalat, *khalud*, bertapa, bersemedi. Namun, apa yang sedang terjadi di dalam batin seseorang, hanya pelakulah yang mampu menjelaskan atau mereka yang pernah melalui fase perjalaan spiritual. Sebagaimana disebutkan diatas, bahwa proses penyatuan ini dikenal dengan *ittihad* atau inter-subjektif. Hal ini didasarkan bahwa penyatuan manusia dengan Allah itu untuk melenyapkan ke-Saya-an atau *anâ*. Yang dimaksud dengan inter-subjektifiti adalah adanya kesamaan rasa di antara dua pihak, sehingga mudah untuk menyatu satu sama lain.

Dalam fenomenana beragama ini disebut dengan *pengalaman puncak*, sehingga dari pengalaman kebatinan tersebut, memunculkan sinar iman dalam diri manusia tersebut. Dari sinar tersebutlah terpancar tingkah laku yang terkadang dianggap sebagai *manusia suci* atau *insan kamil*. Karena itu, salah satu pra-syarat dalam menempuh ilmu-ilmu yang dianalisa melalui *'irfani* dan fenomenologi adalah *mencari orang yang pernah merasakan pengalaman yang sama*. Karena pengalaman tersebut susah sekali dipahami oleh akal manusia, maka

[36] Lihat misalnya Rahman, "Spiritual Hermeneutics (*Ta'wîl*): A Study of Henry Corbin's Phenomenological Approach." Abdullah, "Al-Ta'wîl Al-'Ilmî: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci." Nasr Hâmed Abû Zayd, *Falsafah Al-Ta'wîl (Dirâsah Fî Ta'wîl Al-Qur'ân Inda Muhyi Al-Dîn Ibn 'Arabî)* (Beyrouth: Al-Markaz al-Tsaqafî al-'Arabî, 1996).

biasanya pengalaman tersebut dipadukan dengan apa yang pernah dirasakan oleh manusia lain. Inilah yang disebut dengan inter-subjektifiti. Sehingga, ketika orang-orang mengalami pengalaman yang sama, cenderung melakukan dialog kebatinan, baik itu dalam jarak dekat, maupun jarak jauh. Artinya, yang bermain disitu adalah alam bawah sadar seseorang, sehingga tidak menutup kemungkinan, sebagaimana dijelaskan di atas, terjadi proses *kasyaf.*

Jika dibawa pada aspek kehidupan sosial, maka orang-orang ini kemudian menjadi orang yang bijak atau orang yang dalam bahasa sehari-hari disebut dengan wali Allah atau aulia Allah. Di Aceh, salah satu sebutannya adalah *bumoe wali* (bumi para wali). Di Jawa disebut dengan tanah para wali. Dalam kajian *'irfani*, mereka sedang hidup bisa berdialog dengan ruh atau apapun yang gaib, tergantung tingkat spiritual mereka.[37] Di Aceh ada sebutan tentang *Aulia Tujoh*, di Jawa ada istilah *Wali Songo*. Artinya, jumlah wali Allah itu yang menjadi "penjaga" bumi Aceh itu 7 orang, sedangkan Jawa berjumlah 9 orang.

Hingga disini dapat disimpulkan bahwa manusia yang pernah mengalami "pengalaman puncak" itu sudah ada sebelum kita. Artinya, jika setelah wali tersebut, fenomena bertemu dengan Allah boleh jadi juga pernah dialami oleh siapapun, yang telah menghidupkan mata batinnya untuk bertemu dengan Allah. Jadi, faktor yang terpenting dalam kajian *'irfani* adalah melihat sesuatu dengan batin, lalu *memahami* dan *membiarkan* pengalaman batin itu muncul dalam diri manusia. Sebab, apapun yang dialami oleh manusia, pada hakikatnya, pernah juga dialami oleh manusia lain sebelum manusia tersebut. Karena itu yang perlu dimunculkan adalah sikap empati dan simpati, ini sebenarnya berkait erat dengan filsafat moral.[38] Namun dalam Islam dikenal dengan sebutan *akhlak*. Pada intinya adalah perilaku

[37] Corbin, *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî.*

[38] Anthony O'hear, ed., *Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

baik pada diri seseorang karena pengetahuannya. Disinilah bertemu antara misi Rasulullah dengan siapapun di dunia ini yang telah "bertemu" dengan Allah yaitu supaya mereka memiliki perilaku yang baik. Ini agaknya yang menjadi esensi dari ajaran Islam.

Untuk memahami persoalan *'irfani* ini perlu juga dikaitkan dengan persoalan hermeneutika. Jika fenomenologi bekerja untuk melihat ke dalam, maka hermeneutika bertugas bagaimana "membawa" yang di dalam tadi, keluar sehingga manusia dapat memahaminya dengan baik. Jadi, *'irfani* sangat terkait dengan fenomenologi dan hermeneutika.

Dalam buku *Memahami Bahasa Agama*, Komaruddin Hidayat memunculkan istilah hermeneutika tasawuf. Dia memberikan definisi sebagai berikut: "...hermeneutika tasawuf berangkat dari pemahaman batin lalu bergerak ke penghayatan batin sehingga sebuah kebenaran bukan lagi yang tertera dalam teks melaikan dalam pengalaman *ma'rifatullâh*."[39] Jika *fenomenologi* mencoba *memahami* dengan *membiarkan*, maka *hermeneutika* berusaha *menjelaskan* apa yang terjadi dalam pengalaman kebatinan tersebut. Dengan kata lain, hermeneutika berusaha menampilkan pengalaman tersebut supaya terjelaskan, meskipun kadang-kadang tidak semakin jelas, ketika semakin dijelaskan.

Sebagai contoh, salah seolah seorang ulama Sufi terkenal yakni Jalaluddin Rumi ketika berusia 26 tahun disuruh oleh teman ayahnya untuk belajar tentang *the science of the prophet and states*.[40] Menurut Helminski, ilmu ini ditempuh melalui "*a strict forty day retreat and continuing with various disciplines of meditation and fasting*."[41] Dalam fenomena keseharian, ini bisa dikatakan melakukan meditasi seorang diri selama 40 hari, atau bahkan lebih.[42] Dalam tradisi Aceh dikenal

[39] Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. 138.

[40] Edmund Kabir Helminski, "Introduction," dalam *Rumi Daylight: A Daybook of Spiritual Guidance* (Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co., 1996). 10.

[41] Ibid.

[42] Mengenai ritual dan kenapa harus ada angka 40, lihat Bustamam-Ahmad, "From

dengan istilah *khalud*. Ketika seorang itu melakukan meditasi, maka akan muncul berbagai pengalaman kebatinan yang hanya dia sendiri mengalaminya saat itu. Dapat dikatakan bahwa keadaan kesendirian seseorang dalam proses meditasi ini upaya untuk menuju *makrifat*, yaitu "bertemu" dengan Allah. Tentu saja keadaan ini adalah proses dalam kajian *'irfâni*. Sebab selama 40 hari meditasi tersebut, akan terjadi hal-hal yang bersifat kebatinan, yang mencoba menghubungkan manusia dengan Tuhan-nya. Pengalaman kebatinan atau pengalaman spiritual tersebut, nantinya akan menggiring para *salik* pada situasi yang dikenal dengan konsep *ectasy* atau *ahwal*. Semakin tinggi pengalaman spiritual atau kebatinan, maka semakin tinggi pula hal-hal yang terjadi yang agak sulit dipahami oleh akal sehat, apalagi jika menggunakan pendekatan positivistik.

Dengan begitu, apapun yang "muncul" dan "dirasakan" hingga dia "bersatu" dengan Allah, itu harus bisa dijelaskan atau ditafsirkan, walaupun bukan teks tertulis. Karena ini merupakan "ilmu para nabi" atau "ilmu para wali" maka *hermeneutika tasawwuf* akan banyak membantu berikut dengan fenomenologi. Dari beberapa informan, ketika menekuni kajian *khalud* di Aceh, para ulama mengatakan bahwa ketika terjadi apapun dalam *khalud*, maka menjadi keharusan bagi siapapun untuk membayangkan wajah gurunya. Dalam hal ini, bisa dimengerti kenapa penemupuh jalan spiritual ini tidak dianjurkan membayangkan wajah lain, karena saat itu *JIS* (Jin, Iblis, Syaitan) juga sedang "bekerja" untuk menggoda. Rasul sebelum diangkat menjadi Rasulullah, pernah melakukan berkhalwat di tempat yang jauh dari keramaian. Nabi Isa sebelum diangkat menjadi Rasul, juga pernah melakukan hal yang. Demikian pula, Nabi Musa melakukan meditasi selam 40 hari 40 malam untuk mendapatkan "pencerahan" dari Allah. Dalam *hermeneutika tasawwuf*, maka ini merupakan teks yang harus dibedah melalui pendekatan *'irfani*.

Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Study of Jama'ah Tabligh in Sri Petaling (Malaysia) and Cot Goh (Indonesia)". Khususnya Bab VI.

Sebelum dikupas lebih lanjut, ada baiknya dipaparkan apa yang dimaksud dengan hermeneutika. Ini bertujuan, supaya kita bisa menghubungkan perihal di atas dengan apa yang sebenarnya bisa ditafsirkan jika muncul pengalaman puncak pada diri seseorang, seperti yang dialami oleh pada ulama terdahulu. Menurut Komaruddin Hidayat, kata hermeneutika yang diambil dari peran Hermes, adalah sebuah ilmu dan seni menginterpretasikan sebuah teks. Bagi Nabi Idrîs as., atau Dewa Hermes, persoalan pertama dihadapi adalah bagaimana menafsirkan pesan Tuhan yang berbicara dengan bahasa "langit" agar bisa dipahami oleh manusia yang berbicara dengan bahasa "bumi."[43] Jadi, bahasa "langit" yang disampaikan cenderung dikatakan sebagai wahyu bagi para Nabi dan Rasul atau ilham bagi manusia biasa. Kemulian bagi para Nabi atau Rasul disebut dengan "mukjizat," sedangkan bagi para kekasih Allah, aulia dikenal dengan *karamah*. Dari definisi ini tampak bahwa proses mendapatkan bahasa "langit" inilah yang disebut dengan ilmu para Nabi dan Rasul.

Jika dikaitkan dengan tasawwuf, sebagaimana telah dipaparkan di atas, bahwa ilmu ini terkait dengan pengalaman kebatinan, dengan begitu hermeneutika bertugas menjabarkan pengalaman tersebut dalam bentuk teks. Cara menafsirkannya tentang saja, selain berusaha merasakan, bisa juga menghubungkan dengan apa yang pernah dialami oleh para ulama terdahulu, bahkan pengalaman spiritual ke-Nabi-an. Dalam konteks ini, mereka yang sudah melakukan aktivitas ini akan muncul ilmu-ilmu tentang kebijaksanaa. Para Nabi dan Rasul menghasilkan Kitab Suci dan Suhuf, sedangkan para ahli Sufi atau dikenal dengan *al-'arif* menghasilkan nasehat-nasehat sebagai sinar dari ilmu mereka yaitu *ilmu hikmah*.

Sebagai contoh, Jalaluddin Rumi menghasilkan *Matsnawi*. Ibnu 'Arabi menghasilkan kitab *Futûthat al-Makkiyyah*, Al-Hallaj menulis kitab *Hua Hua.* Dalam tradisi ilmu-ilmu keislaman, kitab yang paling sering dirujuk untuk persoalan tasawwuf dan syari'ah adalah *Ihyâ*

[43] Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. 126.

Ulum al-Din, karya Imam al-Ghazzali. Menurut para ulama yang membaca kitab ini, mereka mengatakan: *"Inna kullu mâ fî (Ihyâ' 'ulûm al-dîn) kâna wahyân aw ilhâmân* [Adalah dalam setiap isi kitab *Ihyâ' 'ulûm al-dîn* adalah wahyu dan ilham]."[44] Jadi, sangat jelas bahwa upaya tertinggi dalam menghasilkan ilmu-ilmu Allah, apapun bidangnya, dimulai dari perjalanan spiritual seseorang. Setelah itu, baru menghasilkan "sinar ilmu" yang berwujud teks-teks yang terkadang mengundang sejumlah kekaguman bagi mereka yang membacanya. Dalam hal ini, ilmu mereka kemudian turun secara perlahan dari kitab ke kitab, lalu diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Proses mencari ke awal yaitu mendalami apa yang terjadi dikalangan para *al-'arif*, adalah kajian *hermeneutika tasawwuf* atau para sarjana juga menyebutkan dengan *spiritual hermeneutics* (hermeneutika spiritual).

* * *

Untuk menyimpulkan bab ini, maka ada beberapa hal yang perlu dipahami ketika memahami fenomena sosial dari perspektif *'irfani*. *Pertama*, *'irfani* lebih bertujuan untuk membedah ilmu sebelum menjadi ilmu. Artinya, pemikiran ini bertujuan untuk lebih memahami apa yang terjadi sebelum muncul persoalan meta-teori. Dengan kata lain, teori-teori ilmu pengetahuan, khusus dalam bidang sosial, sangat berkaitan erat dengan persoalan spiritual. Jika seseorang menganggap spiritual tidak perlu, maka teori-teori yang dihasilkan pun tidak bisa menopang fondasi keilmuan yang sedang dibinanya. Karena itu, peran falsafah dan tasawwuf sangat penting di dalam mengklasifikasikan kelompok pemikir, sebelum mereka menghasilkan ilmu yang mereka peroleh.

[44] Al-Imâm al-Gazzalî, *Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn*, vol. 4 (Surabaya: Maktabah wa Mathba'ah Mahkota, n.d.). I: 24.

Untuk tidak mereduksi pengalaman yang menyebabkan kemunculan ilmu tersebut, maka fenomenologi bekerja untuk lebih masuk ke dalam dalam memahami setiap pengalaman kebatinan seseorang, ketika orang tersebut menjadi *wise men*, sebagai tingkat tertinggi dalam kehidupan masyarakat Barat, dimana ini hanya untuk kalangan para filosof. Sedangkan dalam Islam ini dikenal dengan *insan kamil*, yang berisi manusia yang telah mencapai derajat makrifat. Hanya saja, sejauh ini, sangat jarang kajian ilmu sosial yang membedah pengalaman kebatian seorang pemikir, sebelum mereka menghasilkan teori atau ilmu pengetahuan bagi orang lain. Walaupun muncul pemikiran yang mengingkari keberadaan Sumber Ilmu Pengetahuan atau tidak percaya pada yang Maha Awal dan Maha Akhir, akhirnya teori-teori yang mereka hasilkan pun tidak jarang, sangat mudah dipatahkan, khususnya yang menganut sistem positivistik.

Kedua, teori yang baik adalah teori yang menuju pada *divine* (ketuhanan). Ini adalah akibat dimana jika teori yang tidak berujung pada *divine*, maka seperti disebutkan di atas, teori tersebut terkadang tidak berlaku secara universal. Artinya, teori tersebut hanya bisa diterima pada masyarakat tertentu, karena sudah ada rekayasa yang bersifat meta-teori yang mengarahkan masyarakat pada pemahaman yang tunggal. Jika pun ada konflik pemikiran atau konflik sosial, itu diredam melalui rekayasa demi rekayasa oleh para teoritikus, kemudian diterapkan oleh penguasa. Rekayasa sosial ini berbeda dengan Rekayasa Tuhan yang diberikan melalui wahyu dan ilham pada seseorang yang ingin membuat rekayasa kehidupan untuk menuju pada Tuhan. Rekayasa ini diberikan pada manusia tertentu yaitu para Nabi, ahli Sufi, dan para hukama. Mereka sebenarnya telah mengalami perjalanan batin, sehingga pancaran Rekayasa Tuhan masuk ke dalam batin, dan kemudian menghasilkan teks yang terus menerus dibahas dan dibedah, hingga menjadi panduan kehidupan manusia. Inilah sebenarnya dimana campur tangan Allah dalam kehidupan ummat manusia, melalui Ilmu-Nya.

Ketiga, dalam konteks kehidupan sosial, maka pengalaman kebatinan atau spiritual, pada hakikatnya bisa dipahami melalui pendekatan fenomenologi dan hermeneutika. Dengan demikian, jika ada kearifan yang berbentuk pada kebaikan, maka disitu pada prinsipnya ada ahli-ahli pikir yang memiliki pengalaman kebatinan yang amat tinggi. Proses penurunan ilmu yang kemudian menciptakan rekayasa sosial melalui kearifan lokal, pada ujungnya adalah upaya menghubungkan masyarakat dengan ajaran kenabian dan langsung berhubungan dengan Pemilik Alam, Allah SWT. Sebaliknya, jika hubungan ini terputus, maka proses transfer kebijaksanaan akan terhenti pada rekayasa sosial melalui pemikiran yang menegasikan peran Allah di dalamnya. Sehingga yang muncul adalah kebinasaan akibat dari ilmu yang terputus dengan Tuhan. Jadi betapapun sebuah teori itu bagus, jika tidak menyentuh "kaki langit" maka dapat dipastikan teori tersebut menjadi sumber huru hara di "bawah langit" ini. Dalam konteks sejarah bumi selama tiga abad terakhir, kita sudah membaca dan menyaksikan bagaimana kehancuran demi kehancuran itu bukan berasal dari orang yang bodoh, melainkan dari mereka yang dikenal dengan sebutan ilmuwan.

BAB III

ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN DI ACEH: PERSPEKTIF ACEHNOLOGI[1]

Pendahuluan

Bab ini ingin menyajikan tentang bagaimana penerapan Islamisasi Ilmu Pengetahuan (IIP) dalam proses dunia pendidikan di Aceh.[2] Adapun tujuannya adalah untuk mencari bagaimana titik temu pengembangan studi Islam (*dirâsah islâmiyyah*) dengan keadaan dunia pendidikan pada era kontemporer ini. Dari persoalan dan tujuan tersebut, diharapkan studi ini mampu membentuk paradigma (pola pikir) dalam membangun pendidikan yang bernuansa islami. Sejauh ini, isu mengenai Islamisasi Ilmu Pengetahuan lebih banyak berkembang di Malaysia,[3] walaupun belakangan sudah merambat ke dunia pendidikan di Indonesia. Untuk itu, bab ini akan mencoba mengupas bagaimana definisi filosofis Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan apa saja yang telah dicapai di dalamnya.[4]

Paling tidak, mengenai studi Islam di Indonesia, wacana

[1] Bab ini ditulis bersama Fitri Zulfidar.

[2] Mengenai kajian terkini tentang perkembangan Ilmu Pengetahuan di Aceh, baca Erawadi, *Tradisi, Wacana Dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad Xviii Dan Xix*.

[3] Mohamad Kamal Hasan, "IIUM Model of Islamic Studies: The Case of the New Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences," dalam *Studi Islam Asia Tenggara*, ed. Zainuddin Fananie dan M. Thoyibi (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999). Lihat juga Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory, eds., *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia* (Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011).

[4] Abdul Hamid Abu Sulayman, ed., *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Virginia: IIIT, 1989).

pemikiran Islam dan studi Islam, sejak era 1970-an telah diarahkan ke Barat. Disini salah seorang sarjana yang paling berjasa mengembangkan model ”Islam Rasional” adalah (alm.) Harun Nasution. Dia dipandang sebagai arsitek pengembangan studi Islam di Indonesia melalui lembaga IAIN.[5] Adapun di persoalan Islamisasi Ilmu Pengetahuan, sebagaimana ditegaskan di atas, lebih banyak diterapkan di Malaysia, ketimbang di IAIN. Karenanya, tidak mengherankan, wacana Islamisasi Ilmu Pengetahuan, masih belum begitu menggema di Indonesia, walaupuan sejak tahun 2000-an sudah mulai ingin mengubah arah paradigma kajian Islam di IAIN bukan menggunakan istilah Islamisasi Ilmu Pengetahuan, melainkan ”reintegrasi ilmu-ilmu” yang sedikit banyak dipengaruhi oleh pemikiran para eksponen Islamisasi Ilmu Pengetahuan seperti Seyyed Hossein Nasr yaitu ”ilmu pengetahuan dipandang dari perspektif Islam pada akhirnya adalah satu.”[6] Dalam konteks ini, studi Islam di Aceh pun tidak sedikit mengalami dinamikanya, tidak hanya pada lembaga tinggi seperti IAIN atau STAIN, tetapi juga lembaga pendidikan dayah-tinggi yang berusaha ingin mengkaji Islam. Bab ini, karenanya, ingin melihat peluang-peluang bagaimana peluang sosialisasi Islamisasi Ilmu Pengetahuan di Aceh.

Kaji Ulang Makna Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Harus diakui bahwa diskusi mengenai Islamisasi Ilmu Pengetahuan muncul di rantau Asia Tenggara pada era 1970-an. Saat itu, muncul

[5] Abdul Halim, ed., *Teologi Islam Rasional: Apresiasi Terhadap Wacana Dan Praksis Harun Nasution* (Jakarta: Ciputat Press, 2005). Saiful Muzani, "Reaktualisasi Teologi Mu'tazilah Bagi Pembaharan Umat Islam: Lebih Dekat Dengan Harun Nasution," *Ulumul Qur'an* IV, no. 4 (1993).1-12. Zaim Uchrowi and Ahmadie Thaha, "Menyeru Pemikiran Rasional Mu'tazilah," dalam *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, ed. Panitia Penerbitan Buku dan Seminar 70 Tahun Harun Nasution (Jakarta: LSAF, 1989).

[6] Azyumardi Azra, "Pengelompokkan Disiplin "Ilmu Agama": Perspektif IAIN," dalam *Antologi Studi Islam: Teori & Metodologi*, ed. M. Amin Abdullah (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000).158-9.

keinginan dari beberapa sarjana Muslim untuk menumbuhkan sebuah pemikiran bagaimana menintegrasikan ilmu dalam kebutuhan era modern, yang mampu menarik umat Islam pada aspek tauhid. Secara internasional, ide Islamisasi pengetahuan muncul dari sarjana terkemukan yakni Ismâ'îl al-Faruqî melalui IIIT (*International Institute of Islamic Thought*) pada tahun 1981.[7] Saat itu, secara berkala IIIT mencoba merancang bagaimana epistemologi Islamisasi Ilmu Pengetahuan berikut dengan langkah-langkahnya. Bahkan disebutkan IIIT telah menerbitkan lebih dari 150 buku untuk mewujudkan ide Islamisasi Ilmu Pengetahuan.

Setelah itu, muncul berbagai seminar yang berusaha untuk mesosialisasikan ide ini secara internasional. Paling tidak ada tiga seminar internasional yang dilakukan mengenal tema ini. Pada tahun 1982 di Islamabad dilakukan seminar untuk membuka wacana mengenai "metodologi" ilmu pengetahuan. Dalam seminar ini, para peserta masih berusaha untuk memilih dan memilah mana ilmu pengetahuan yang bisa diislamisasikan. Setelah seminar ini, pada tahun 1984, dilakukan hal yang sama di Kuala Lumpur. Pada seminar isu Islamisasi Ilmu Pengetahuan sudah diarahkan pada sesuatu aksi yang nyata yakni dengan menumpukan apa kontribusi pemikiran Islam dalam ilmu pengetahuan. Intinya, dalam seminar ini, isu-isu pemikiran Islam dan ilmu-ilmu yang berkembang di dalam Islam dan non-Islam dicoba dikaji untuk sebuah program Islamisasi Ilmu Pengetahuan. Kemudian, pada tahun 1987 seminar internasional dengan topik yang sama dilakukan di Sudan. Dalam konferensi ini sudah dijabarkan bagaimana metodologi Islamisasi Ilmu Pengetahuan dalam beberapa disiplin ilmu.[8]

[7] Daud, *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*.392.

[8] Sulayman, ed., *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*.105-126. Untuk melihat bagaimana pengembangan metodologi yang dikembangkan dalam Islamisasi Ilmu Pengetahuan, baca Muhammad Mumtaz Ali, ed., *Conceptual and Methodological Issues in Islamic Research: A Few Milestones* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), Abdul Hamid Abu Sulayman, ed., *Permasahan Metodologis Dalam Pemikiran Islam* (Jakarta: IIIT dan Media Dakwah, 1994).

Melihat sejarah di atas, agaknya Islamisasi Ilmu Pengetahuan ingin menghapus adanya ”ilmu-ilmu agama” dan ”ilmu-ilmu non-agama.” Disini yang dimunculkan adalah *tauhidic approach* yaitu kembali ke dasar ilmu itu sendiri yaitu *tauhid*.[9] Pendekatan ini pada awalnya digunakan di Malaysia dengan berdirinya kampus IIUM (*International Islamic University of Malaysia*) pada tahun 1983. Disamping itu, untuk persoalan pemikiran Islam dan tamaddun dikhususkan pada ISTAC yang dikembangkan oleh Syed Naquib al-Attas.[10] Belakangan model pendekatan *tauhidic* ini juga mendapat tempat dalam pengembangan IAIN, seperti yang dilakukan di Yogyakarta oleh Amin Abdullah.[11] Adapun inti dari pendekatan Islamisasi Ilmu Pengetahuan melalui *tauhidic* ini adalah menempatkan al-Qur’an dan al-Sunnah di tengah-tengah disiplin ilmu lainnya. Di Malaysia, ini melahiskan suatu disiplin ilmu yang dikenal dengan *revealed knowledges* (ilmu-ilmu kewahyuan). Adapun di Indonesia, pola Islamisasi Ilmu Pengetahuan, agak ”terlambat” masuk ke kampus IAIN, karena sejak era tahun 1970-an, dominasi pemikiran Studi Islam didominasi oleh Harun Nasution.[12] Pemikiran studi Islam yang dikembangkan oleh Harun ini lebih banyak bertumpu pada aspek rasionalitas dan membuka wacana terhadap posisi ilmu kalam dan pengembangan studi falsafah. Adapun di luar kampus IAIN, dominasi pemikiran Nurcholish Madjid yang dipengaruhi oleh Fazlur Rahman begitu mencuat, selain untuk tidak mengabaikan Abdurrahman Wahid.[13] Inti dari pemikiran

[9] Hasan, "IIUM Model of Islamic Studies: The Case of the New Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences."227.

[10] Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*.

[11] Abdullah, "Al-Ta'wîl Al-'Ilmî: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci.", idem, "Kajian Ilmu Kalam Di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 65, 6 (2000).

[12] Saiful Muzani, "Mu'tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community: Intellectual Portrait of Harun Nasution," *Studia Islamika* 1,1 (1994), Zaim Uchrowi dan Ahmadie Thaha, eds., *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989).

[13] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish*

Abdurrahman Wahid adalah menstudi Islam dari aspek kebudayaan atau yang lebih dikenal dengan *pribumisasi Islam.*

Jadi, jika dikembalikan pada agenda Islamisasi Ilmu Pengetahuan, maka substansinya adalah kembali pada hakikat keilmuan yaitu tauhid (keimanan). Dengan kata lain, apapun pola keilmuan yang dipelajari, harus membangkitkan semangat keimanan kepada Allah. Disini, beberapa orang yang kerap dirujuk dalam pengembangan Islamisasi Ilmu Pengetahuan adalah mereka yang piawai dalam membedah pemikiran dan peradaban Islam. Mohammad Zaidi bin Ismail menulis sebagai berikut:

> Islam sebagai sebuah Agama yang ditanzilkan yang memiliki *worldview* khusus, mengajarkan sebuah pemahaman terhadap ilmu yang secara substansial berbeda dari apa yang biasa dipahami oleh masyarakat dan peradaban lain – termasuk juga Peradaban Barat modern. Ia justru telah memberikan kebangkitan yang tradisi keilmuan dan peradaban yang tertentu dalam sejarah manusia... jika kita berbicara mengenai sebuah ilmu yang disebut "islami", kita akan secara langsung mengarah pada *worldview* Islam dan sistem ilmunya.[14]

Dari pernyataan di atas, dapat dipahami bahwa Ilmu dalam Islam menjadi bagian penting dari kemajuan dan peradaban. Sebaliknya jika kita melihat peradaban Islam, maka sebagian besar kemajuan tersebut ditentukan oleh tingkat perkembang dunia ilmu pengetahuan. Agaknya, disini bukan tempatnya untuk melakukan penelaahan sejarah kegemilangan Islam melalui kesuksesan ilmu. Akan tetapi yang penting dicatat keberadaan Ilmu saat itu sebenarnya menjadi payung peradaban Islam.

Dalam konteks Aceh, kegemilangan negeri ini, lebih banyak

Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid (Jakarta: Paramadina, 1999).

[14] Mohd Zaidi bin Ismail, "Kosmos Dalam Pandangan Hidup Islam Dan Orientasi Sains Masyarakat Muslim," *Islamia* 3, no. 4 (2008).13.

didapatkan dari khazanah intelektual. Dimana pengembangan ilmu di Aceh cukup pesat.[15] Bahkan dasar-dasar pemikiran keilmuan yang menjadi agenda Islamisasi Ilmu Pengetahuan yang dikembangkan di Malaysia adalah berasal dari Hamzah Fansuri dan Nurdin Ar-Raniry. Spirit keilmuan mereka ditelaah oleh Naquib al-Attas kemudian menjadi dasar pemikirannya dalam membuka agenda Islamisasi Ilmu Pengetahuan di dunia Islam.[16] Karena Naquib berhasil menulis sejarah Hamzah Fansuri dan Nurdin Ar-Raniry, dia berulang kali mendapat pujian dari para sarjana Islam, terutama mereka yang bergelut dalam agenda Islamisasi Ilmu Pengetahuan.[17] Bahkan, tokoh-tokoh di Malaysia tidak bisa lepas dari mazhab pemikiran yang dikembangkan oleh Al-Attas seperti Anwar Ibrahim, Osman Bakar, Sidek Fadil, Muhammad Affandi Hassan, dan Fuad Hassan. Menurut Wan Mohd. Nor Wan Daud, "melaluinyalah [Naquib Al-Attas] kalangan terdidik di Malaysia diperkenalkan kepada sarjana-sarjana, seperti Isma'il Faruqi dan Seyyed Hossein Nasr."[18]

Karena itu, Islamisasi Ilmu Pengetahuan sebenarnya sudah dimulai di Aceh. Hanya saja, melihat situasi studi Islam di Aceh, baik yang formal maupun tidak, proses ini tidak mengalami perkembangan yang cukup signfikan. Jika al-Attas berhasil menemukan substansi pemikiran tasawuf dan filsafat daripada ulama sekaliber Hamzah Fansuri dan Nurdin Ar-Raniry, maka di Aceh saat ini, jangankan untuk mencari sarjana sekaliber Al-Attas, ulama seperti Hamzah Fansuri dan Nurdin Ar-Raniry pun sangat susah dicari. Jadi, untuk mendiskusikan persoalan Islamisasi Ilmu Pengetahuan di Aceh pun

[15] Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), idem, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia* (Bandung Mizan, 1994), idem, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan*.

[16] Al-Attas, *A Commentary of the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri*, idem, *Islam and Secularism*, idem, *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*, idem, *Rânîrî and the Wujûdiyyah of 17th Century Acheh*.

[17] Daud, *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*.62-63.

[18] Ibid.65.

masih sebatas wacana, belum sampai pada tahap filosofis atau agenda seperti yang dikemukakan di atas. Hal ini disebabkan arah studi ilmu pengetahuan di Aceh masih belum ditujukan seperti yang pernah dilakukan oleh Hamzah Fansuri dan Nurdin Ar-Raniry.[19] Kedua ulama ini walaupun saling berseberangan, namun meninggalkan suatu warisan dinamika intelektual yang amat berguna. Mereka yang mampu berpikir panjang mengenai pemikiran dan peradaban Islam, dapat dipastikan mampu menggali semangat ilmu pengetahuan yang ditinggalkan mereka.

Jadi, untuk membumikan Islamisasi Ilmu Pengetahuan di Aceh, pada dasarnya ada beberapa hal yang perlu dilakukan. *Pertama*, membuka kembali khazanah intelektual klasik. Disini perlu didirikan sebuah lembaga khusus yang mampu mengkaji secara mendalam aspek-aspek pemikiran dan peradaban dalam sejarah intelektual Islam. Sejauh ini, lembaga studi Islam formal seperti IAIN, masih belum mampu membangkitkan semangat ini. Hal ini, boleh jadi disebabkan karena orientasi studi Islam di IAIN masih berkutat pada ”kebutuhan pasar” bukan ”kebutuhan ilmu.” Karena itu, jurusan yang paling diminati adalah jurusan keilmuan yang bisa langsung mendapatkan pekerjaan. Adapun jurusan yang mengkaji tamaddun, sejarah, pemikiran, dan peradaban Islam, agaknya masih kurang diminati, karena tidak sesuai dengan ”kebutuhan pasar.” Dalam konteks Islamisasi Ilmu Pengetahuan, Adi Setia menulis, ”tujuan mempelajari sejarah sains Islami bagi umat Muslim saat ini ... adalah mengartikulasi ulang dengan jelas dalam istilah kontemporer dasar proses berpikir kreatif yang sering tersembunyi yang mengarah pada penemuan-penemuan itu dan menjelaskan latar belakang yang biasanya tidak jelas dalam memunculkan secara internal hal-hal yang problematik, lepas apakah itu penemuan bersifat fisik atau konseptual.”[20]

[19] Fathurahman, *Tanbîh Al-Mâsyî Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel Di Aceh Abad 17*.

[20] 'Adi Setia, "Tiga Makna Sains Islam: Menuju Pengoperasionalan Islamisasi Sains," *Islamia* 3, no. 4 (2008).51.

Kedua, perlu dilakukan redefinisi "kebutuhan ilmu" bagi masyarakat Aceh. Asal mula isu Islamisasi Ilmu Pengetahuan adalah untuk menarik lagi ilmu-ilmu pengetahuan pada konteks keislaman. Di Aceh, agaknya masih sulit untuk menjabarkan apakah masyarakat Aceh perlu dengan Ilmu dan pada saat yang sama, apakah mereka perlu dengan Ilmu yang islami. Karena melihat kenyataan, bahwa dunia ilmu pengetahuan di Aceh lebih banyak berkutat pada "kebutuhan pasar." Padahal, ketika peradaban dibangun, ilmu sangat penting. Bahkan masyarakat diarahkan untuk memandang akan kepentingan ilmu. Jika melihat situasi Aceh saat ini, upaya untuk menanamkan semangat ilmu yang islami masih sulit didapatkan. Hal ini disebabkan pengelola ilmu dan pencari ilmu, tidak memandang bahwa semakin kuat berilmu, semakin kuat keimanan.

Untuk lebih mempertegas pentingnya orang Aceh memikirkan tentang "kebutuhan Ilmu", maka dikutip satu pandangan dari Wan Mohd. Nor Wan Daud:

> Islam meletakkan ilmu pengetahuan sebagai asas penting agama dan akhlak sebagai syarat utama kejayaan penciptaan insan sebagai hamba dan khalifah Allah. Segala usaha mencapai dan menyebar ilmu pengetahuan tidak boleh keluar dari tujuan tersebut. Semua ulama Islam yang berwibawa senantiasa mengingatkan muridnya akan dasar utama ini.[21]

Ketiga, perlu satu upaya untuk membangkitkan Islamisasi Ilmu Pengetahuan melalui rekonstruksi berpikir dan metodologi dalam studi Islam. Rekonstruksi pikiran berupaya meletakkan tata pikir yang benar dalam memandang situasi ilmu. Tata pikir ini adalah wilayah kajian falsafah, yang kemudian melahirkan sistem berpikir manusia yang tauhidik. Jika dilihat tokoh-tokoh pengembang Islamisasi Ilmu Pengetahuan, sebagian dari mereka adalah ahli dalam

[21] Wan Mohd Nor Wan Daud, "Iklim Kehidupan Intelektual Di Andalusia: Satu Cerminan Islamisasi Dua-Dimensi," *Islamia* 3, no. 4 (2008). 80.

falsafah pemikiran Islam.[22] Jadi, untuk membangun tata pikir yang baik dalam membina Islamisasi Ilmu Pengetahuan, maka diperlukan studi falsafah yang mendalam. Di Aceh sendiri, studi falsafah masih belum begitu mencuat, karena masih terikat dengan isu "sesat dan menyesatkan." Malaysia, ketika membina studi pemikiran di ISTAC telah mengundang sejumlah filosof Muslim dari seluruh dunia untuk membangun tata pikir yang baik terhadap calon mahasiswa di kampus tersebut. Sementara metodologi juga sangat diperlukan dalam rangka melakukan proses Islamisasi Ilmu Pengetahuan. Sebab, dengan metodologi yang benar, suatu ilmu atau perspektif keilmuan dapat diterima oleh akal pikiran manusia. Abdul Hamid Abu Sulayman menyebutkan bahwa "inti krisis umat ini sebetulnya timbul dari kejumudan, kekurangan dan kemunduran yang dialami metodologi pemikiran Islam, yang mengakibatkan kemerosotan kemampuan dan tenaga. Ummat ini tidak mempunyai penyelamat dari krisis peradaban kontemporernya kecuali dengan menyadari tabiat diri dan unsur-unsur dasarnya: yaitu dengan lebih menyoroti permasalahan metodologi pemikiran Islam."[23]

Tiga hal di atas tidak akan berhasil, jika tidak ditopang oleh adanya *political will* dari pemerintah. Sejauh ini, isu Islamisasi Ilmu Pengetahuan atau pengembangan ilmu memang belum menjadi agenda utama. Sebab, sejauh ini dana pendidikan lebih banyak diarahkan pada beasiswa bagi rakyat Aceh untuk melakukan studi baik dalam negeri maupun luar negeri. Investasi SDM ini bisa dilihat sebagai upaya untuk meletakkan kembali format aktivitas keilmuan di Aceh. Hal ini dipicu oleh belum adanya struktur berpikir pemerintah Aceh pada pola pengembangan keilmuan seperti awal sejarah Islamisasi Ilmu Pengetahuan. Hal ini belum lagi, kuatnya dominasi

[22] Al-Attas, *Islam and Secularism*, Ahmad Syafii Maarif, "Keterkaitan Antara Sejarah, Filsafat Dan Agama," *Journal Media Inovasi*, no. 1 (1998).

[23] Abdul Hamid Abu Sulayman, "Permasalahan Metodologis Dalam Pemikiran Islam," dalam *Permasalahan Metodologis Dalam Pemikiran Islam*, ed. Ath-Thayyib Zain Al-'Abidin (Jakarta: Media Dakwah dan IIIT, 1994).

'ulama yang belum melihat bahwa isu-isu untuk membangun tamaddun harus dimulai dari perubahan tata pikir. Sejauh ini, jika ada sesuatu yang merubah tata pikir, khususnya yang berbau falsafah dan tasawwuf, cenderung dianggap sesat dan menyesatkan. Kenyataan inilah kemudian yang menyebabkan adanya stagnasi dalam bidang keilmuan di Aceh. Sehingga ketika berbicara tentang ilmu, maka diarahkan pada orientasi pasar, bukan orientasi hakikat keilmuan itu sendiri, sebagaimana disampaikan oleh Wan Mohd. Nor di atas.

Jadi, dalam membumikan Islamisasi Ilmu Pengetahuan di Aceh bukanlah perkara yang amat mudah. Selain SDM belum maksimal juga dipicu oleh tidaknya format aktivitas keilmuan di Aceh yang bisa menopang ide ini. Walaupun sekarang IAIN ingin berubah menjadi UIN (Universitas Islam Negeri), namun dalam wacana keilmuan masih bergerak pada format aktivitas keilmuan pada era 1970-an, ketika Harun Nasutional memperkenalkan "Islam Rasional."[24] Dalam pada itu, amat sulit untuk melihat bagaimana proses ini pada kampus umum seperti UNSYIAH yang masih berhaluan "trilogi pembangunan" yaitu pertumbuhan, pemerataan, dan stabilitas.[25] Sedikit sekali wacana pengembangan pemikiran di kampus UNSYIAH. Sampai sekarang, baik di IAIN maupun UNSYIAH belum ada diskusi atau debat bagaimana Islamisasi Ilmu Pengetahuan atau Sains Islami.

[24] Halim, ed., *Teologi Islam Rasional: Apresiasi Terhadap Wacana Dan Praksis Harun Nasution*. Arief Subhan, "Prof. Dr. Harun Nasution: Penyemai Teologi Islam Rasional," dalam *Tokoh Dan Pemimpin Agama: Biografi Sosial-Intelektual*, ed. Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Jakarta: Badan Litbang Agama Departemen Agama RI dan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), 1998). 439-77.

[25] Abdullah, "Pendahuluan."21.

BAB IV

MEMAHAMI DUNIA INSÂN KAMIL: SEBUAH PENGALAMAN UNTUK ACEH

Di Aceh, salah satu yang paling dilarang untuk didiskusikan atau dipraktekkan adalah persoalan pemikiran tasawuf, khususnya yang berkaitan dengan *wahdat al-wujûd*, *ittihâd*, dan *hulul*. Inti dari pemikiran ini adanya penyatuan antara hamba dan khalik melalui ucapan-ucapan yang dikenal dengan *syathiyyat*.[1] Bahkan beberapa ulama Aceh sangat mengecam ajaran manapun yang ingin memperkenalkan model tasawuf seperti ini. Karena itu, ketika ada kelompok yang ingin menekuni hal ini sering dianggap telah menempuh jalan yang cukup sesat. Dalam sejarah Aceh, pengalaman perdebatan antara Nurdin Ar-Raniry dengan Hamzah Fansuri bisa menjadi catatan tersendiri, bagaimana persoalan *wahdat al-wujûd* sering tidak hanya hanya menjadi polemik dunia kebatinan, tetapi juga keterlibatan penguasan di dalamnya.[2] Di Jawa, isu serupa juga pernah terjadi ketika beberapa Sunan mengecam aksi penyeraban tasawuf oleh Syeikh Siti Jenar.[3]

Namun demikian fenomena tarikat, suluk, dan khalud adalah hal

[1] Kajian yang paling komprehensif mengenai hal ini dapat dibaca dalam Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*. Lihat juga idem, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston & London: Shambhala, 1997).

[2] Fathurahman, *Tanbîh Al-Mâsyî Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel Di Aceh Abad 17*, Jelani Harun, *Bustan Al-Salatin: A Malay Mirror for Rulers* (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2009).

[3] Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa* (Yogyakarta: Jejak, 2007). Lihat juga Simuh, "Kajian Keislaman Dalam Pandangan Kejawen.", idem, *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam*.

yang tidak dapat dihindari di Aceh.[4] Ajaran tarikat begitu membudaya dan beberapa ulama terkemuka di Aceh bahkan menjadi semacam khalifah atau *mursyid* bagi pengikutnya. Demikian pula, beberapa warga Aceh, baik yang tinggal di dayah maupun tidak, selalu memanfaatkan bulan Sya'ban dan Ramadhan untuk melakukan semacam meditasi dalam kamar selama kurang lebih 40 atau 45 hari.[5] Tentu saja, semua fenomana keagamaan ini tidak dikategorikan sesat, sebab disitu tidak ada pengakuan (*syathiyyat*), sebagaimana yang pernah dilakukan oleh beberapa ulama-sufi terdahulu. Hanya saja, pada abad ke-16 hingga 17, perdebatan mengenai kajian tasawuf begitu mencuat. Perdebatan mereka lebih banyak berkenaan dengan *Kingdom of Allah* (Kerajaan Allah), sebuah wilayah yang hanya bisa dijelaskan oleh mereka yang telah bergelar *'urafa* atau *hukama*. Saat ini, tentu saja diskusi telah dihilangkan, namun praktek-praktek kesufian masih dijalankan di beberapa sudut dayah di Aceh. Tegasnya, setelah perdebatan Hamzah Fansuri versus Nurdin Ar-Raniry, amalan mengenai tasawuf di Aceh lebih banyak berjalan di "bawah tanah." Bahkan penguasa tidak lagi memandang tasawuf sebagai bagian penting dalam roda pemerintahannya.

Dalam bab ini, kita akan melihat bagaimana hakikat dua dunia yang ada di alam ini yaitu makro kosmos dan mikro kosmos. Setelah itu, akan dipantulkan pada kajian kesufian di Aceh. Karena itu, sebelum dipaparkan lebih lanjut, akan diketengahkan bagaimana pertemuan makro kosmos dan mikros kosmos yang telah dipaparkan dalam al-Qur'an dan memiliki hubungan yang sangat kuat dengan kedirian manusia.

Sebagai Muslim, pasti ingin mengatakan bahwa al-Qur'an

[4] Martin van Bruinessen, "The Origins and Development of Sûfî Orders (*Tarekat*) in Southeast Asia," *Studia Islamika* 1,1 (1994). 1-23, idem, *Kitab Kuning, Pesantren, and Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*. Lihat Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Susahnya Beragama," *Serambi Indonesia*, 29 April 2011.

[5] Baca juga Misri A. Muchsin, "Salik Buta Aliran Tasawuf Aceh Abad XX," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 42,1 (2004). 177-98. Lihat juga Erawadi, *Tradisi, Wacana Dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVIII Dan XIX*.

adalah kitab Suci yang tidak ada sedikitpun keraguan di dalamnya. Namun, sebagai peneliti, tentu saja selalu ada keinginan untuk mengetahui kenapa jika al-Qur'an itu suci, umat Islam tidak mau membaca atau menjadikannya sebagai bahan pedoman. Apakah karena kesuciannya, al-Qur'an tidak bisa dikatakan tidak 'suci.' Kita anggap saja bahwa itu suci, tetapi karena kesuciannya, kita tidak bisa menangkap makna yang terkandung di dalamnya. Terlebih lagi bagaimana kita menghubungkan dengan alam semesta. Banyak sudah kajian para ahli yang mengatakan bahwa al-Qur'an itu adalah sumber ilmu pengetahuan. Namun, kenapa pula ketika banyak hasil dari ilmu pengetahuan tidak banyak yang dekat dengan al-Qur'an. Di samping itu, isu al-Qur'an dan alam semesta merupakan salah satu isu yang selalu disebutkan di dalam kitab suci ini mulai dari sisi penciptaan manusia dan alam semesta, sampai pada rahasia-rahasia bagaimana keteraturan alam dijadikan oleh Allâh SWT. Dalam bab ini, akan dikupas bagaimana posisi al-Qur'an dan alam semesta, dan dimana posisi kita sebagai objek dari perintah al-Qur'an pada saat yang sama juga merupakan bagian dari alam semesta juga.

Sebagai peneliti Islam dan kajian sosiologi-antropologi, saya ingin meletakkan bahwa al-Qur'an itu 'tidak suci' sebagaimana dipahami oleh umat Islam selama ini. Sebab, jika dia suci, maka umat Islam harus benar-benar memahami bahwa orang yang membaca dan mengamalkan kitab ini, pasti akan menuju kepada sifat dan sikap yang suci pula. Namun, yang pasti Allâh sudah mengingatkan bahwa manusia itu tidak menjual ayat-ayatnya dengan 'harga yang murah.' Jadi, kita harus mampu menangkap dan menggali kenapa al-Qur'an itu suci dan tidak bisa didebat oleh ilmu manapun. Keutuhan dan keunggulan al-Qur'an ini bukan karena kita sudah merasa Islam, namun bagaimana yakin bahwa al-Qur'an itu adalah pedoman, bukan sebagai 'kitab undang-undang.' Sebab, undang-undang adalah aturan yang mengikat, namun al-Qur'an sama sekali tidak mengikat , karena kalau mengikat, maka seluruh manusia di dunia ini akan yakin pada al-Qur'an. Bahkan orang Islam sendiri tidak sedikit yang

tidak mau mengikatkan dirinya pada al-Qur'an. Betapa banyak orang yang membaca al-Qur'an, namun mereka tidak menjadi orang yang suci. Demikian pula, al-Qur'an menantang manusia dengan berbagai lontaran yang cukup fantastik, seperti 'apakah kamu tidak berpiki?', 'maka lakukanlah apa yang kamu sukai, jika kamu menganggap diri kamu benar', 'Allah Maha melihat, mendengar, dan mengerti seluruh isi alam ini.' Jadi, sebenarnya, al-Qur'an ingin menempatkan dirinya sebagai bahan debat yang penuh. Artinya sebagai bacaan ingin menantang manusia yang berakal dan mau berpikir bahwa silahkan melakukan apapu di muka bumi ini, tetapi al-Qur'an telah memberikan batasan, dan jika melampaui batasan tersebut, maka azab dari Allâh akan datang.

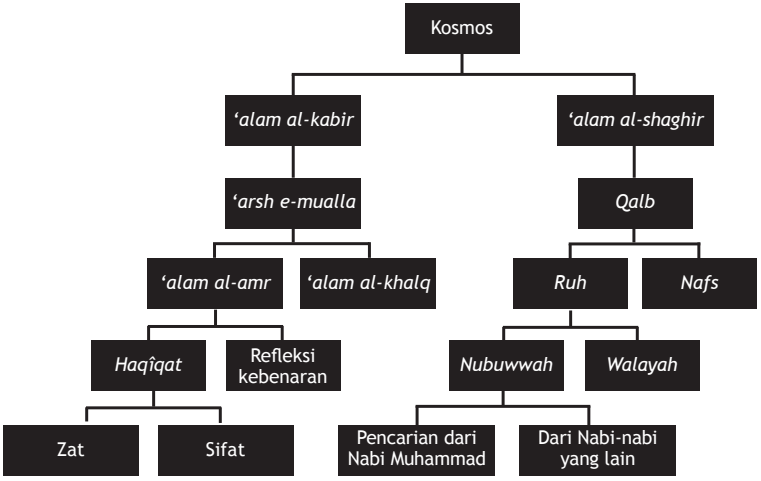
Inilah yang menyebabkan al-Qur'an, semakin dibaca semakin didapatkan rahasianya. Karena itu, al-Qur'an yang hanya memiliki 6666 ayat, tetapi ulasannya bisa mencapai ribuan halaman. Bahkan Allâh menantang manusia untuk menafsirkan ayat-ayat-Nya itu, tentu seluruh isi alam ini tidak akan sanggup. Tantangan Allâh dengan membandingkan isi alam ini sangat menarik. Karena jika tinta dan pepohonan tidak sanggup menafsirkan ayat-ayat Allâh, maka dapat dipastikan bahwa alam semesta ini sangat 'kecil' di hadapan Allâh.

Rasa penasaran kita mungkin kenapa Allâh selalu menantang manusia untuk berpikir atau 'mendatangkan satu ayat yang sama seperti al-Qur'an. Jadi sebenarnya, al-Qur'an adalah tantangan bagi manusia yang berpikir dan berakal. Sehingga orang yang semakin dekat dengan 'dunia al-Qur'an' dia merasa seperti tidak 'punya ilmu' walaupun dia menguasai berbagai ilmu pengetahuan. Artinya, siapapun yang berada di hadapan al-Qur'an, harus menyerahkan diri kepada Allâh yang dikenal dengan Islâm. Inilah kadang kala yang menarik minat kita untuk melihat al-Qur'an, sebagai bahan kajian ethnografi atau bukti historis yang mengangumkan, dimana di dalamnya terkandung segala hal yang bisa menunjuki manusia, jika mau mengikutinya. Tentu saja, ini bagi sebagian kalangan akan menyentak alam kesadaran mereka, sebab ingi menempatkan al-

Qur'an sebagai 'buku biasa.' Namun, dalam hal ini, Allâh tidak akan merasa 'rugi dan untung' dengan ulah ini, sebab al-Qur'an memang diturunkan untuk dijadikan sebagai petunjuk bagi orang yang punyai akal, pikiran, dan hati sanubari. Jadi sebenarnya, kita berhak meletakkan 'lawan' diskusi kita, supaya kita semakin dengan Allâh.

Dalam kajian antropologi, teks yang akan ditafsirkan adalah teks sosial atau bahasa kehidupan dalam masyarakat. Artinya informasi yang didapatkan memang berasal dari apa yang dilakukan, dipikirkan, dan dibicarakan oleh orang. Pertanyaannya adalah apakah al-Qur'an bisa ditempatkan sebagai bahan ethnografi kehidupan alam-semesta?

Pada prinsipnya, kata *'alam* itu sangat dekat dengan kata ilmu (*'alima*) dan *'amal* (perbuatan). Tiga kata kata ini sangat terkait satu sama lain. 'Alam sendiri sering disebut dengan kosmos, dimana ilmu mengenai alam dikenal dengan istilah kosmologi. Dalam *Webster International Encyclopedia* (1999), disebutkan bahwa kosmologi adalah: "*The study of the universe on the largest scales of length and time, particularly the propounding of theories concerning the origin, nature, structure, and evolution of the universe*." Jadi, ketika kita menempatkan pembicaraan mengenai al-Qur'an dan alam semesta, maka kita sedang berhadapan dengan persoalan kealaman.



Di dalam hal ini, 'alam memiliki dua yaitu[6] makro kosmos yang disebut dengan istilah 'alam al-kabîr. Di dalam alam ini dikaitkan dengan 'Arsy Allâh. Dari 'Arsy ini turun menjadi dua 'alam lagi yaitu 'alam perintah (*'alam al-amr*) dan 'alam kejadian (*'alam al-khalq*). Dari *'alam al-amr* ada dua yaitu *haqîqat* dan refleksi kebenaran yang dikenal dengan kata *shadow* (bayangan). Baru kemudian dari haqiqat ini adalah dua hal yang dipelajari yaitu sifat dan zat Allâh.

Adapun alam kedua dikenal dengan istilah mikro kosmos, yang disebut juga dengan 'alam al-saghîr. Ini berada di dalam hati (*qalb*). Karena itu, ada yang mengatakan bahwa ketika kita bicara mengenai hati yakni *'alam al-saghîr* disitu ada *an ocean without shore* (samudera yang tidak bertepi).[7] Dari pembahasan mengenai *qalb* adalah alam lain yang dikenal dengan ruh dan nafs (jiwa). Dari ruh tersebut ada ruh nubuwwah dan ruh wilayat. Dari Nubuwwah itu muncul dua sinar spiritual yaitu dari Nabi Muhammad dan Nabi-Nabi yang lain.

Sekarang mari kita lihat lagi dua hal yang cukup penting yaitu: 'ayat-ayat kosmologi' dan 'drama kosmis' ketika Allâh menciptakan Adam dan Hawa di Kerajaan Langit. Ayat-ayat kosmologi merupakan ayat-ayat yang menceritakan bagaimana bumi dan langit ini terjadi serta bagaimana ketetapan Allâh atas segala penciptaannya. Disini ada beberapa ayat al-Qur'an:

> "Maka sekali-kali kamu tidak akan mendapat penggantian bagi Sunnah Allâh, dan sekali-kali tidak (pula) akan menemui penyimpangan bagi Sunnah Allâh itu." (Fâthir (35): 43).
>
> Maka Hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada Agama (Allâh); (tetaplah atas) fitrah Allâh yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah

[6] Pnina Werbner, *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult* (Indianapolis & Bloomington: Indian University Press, 2003).190.

[7] William C. Chittick, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*, ed. Patricia Crone, *Makers of the Muslim World* (Oxford: Oneworld, 2007). Lihat juga idem, "Sufi Thought and Practice," dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1995).

> Allâh. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui (Ar-Rûm (30): 30).
> Semua yang ada di langit di bumi selalu meminta kepada-Nya. Setiap waktu Dia dalam kesibukan (Ar-Rahman (55): 29).
> Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal (yaitu) orang yang mengingat Allâh sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): Ya Tuhan kami, tiadalah menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka ('Ali Imrân (3): 190-191).

Dari empat ayat di atas, yang bisa dikatakan sebagai ayat-ayat kosmologi menunjukkan bagaimana *'alam al-kabîr*. Sebagaimana disebutkan di atas mengenai adanya *'alam al-amr* dan *'alam khalq*, maka ayat di atas menunjukkan bagaimana ketetapan Allâh dengan kata-kata "Sunnah Allâh", "fitrah Allâh", "meminta kepada Allâh" dan "tanda-tanda" (*signs*). Jadi, pada persoalan makro kosmos, semua menjadi teratur dengan dengan ketetapan Allâh. al-Qur'an di dalam hal ini, menjelaskan secara telegrafik, sehingga setelah manusia membaca informasi yang diberikan oleh Allâh melaku kalam-Nya, maka manusia bisa berpikir lalu menyerahkan diri kepada Allâh yaitu Islâm.

Sementara itu untuk memasuki *'alam al-saghîr* dimana tempatnya di dalam tubuh manusia yaitu hati. Dapat kita lihat bagaimana kemulian manusia dibandingkan dengan makhluk lainnya. Kejadian ini menurut Nurcholish Madjid adalah *drama kosmis*.[8] Di dalam drama ini ada Allâh, Malaikat, Iblis, dan Nabi Adam (sebagai manusia pertama).

[8] Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, ed. Muhammad Wahyuni Nafis (Jakarta: Paramadina, 1999).219-28, idem, "The Islamic Concept of Man and Its Implications for the Muslims' Appreciation of the Civil and Political Rights," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 65,6 (2000).39-64.

Drama ini sendiri telah direkam oleh Allâh kemudian dapat dibaca di dalam Al-Qur'an sûrah al-Baqarah (2) (30-33). Inti dari drama ini adalah kelebihan manusia sebagai *khalifah Allâh* dimana dia mendapat ilmu langsung dari Allâh yaitu *asma*. Disini Allâh mengajarkan Nabi Adam mengenai nama-nama, kemudian dites kembali di depan Malaikat dan Iblis. Lalu, disinilah letak kelebihan manusia yaitu kemampuan Nabi Adam mengucapkan kembali semua nama-nama yang telah diajarkan oleh Allâh. kelebihan inilah kemudian yang membuat kecemburuan Iblis, hingga dia bersumpah untuk menggoda manusia di muka bumi ini. Namun, Allâh selalu menutup ceritanya dengan *Aku Lebih Tahu dari Kalian!* Nurcholish Madjid mencatat bahwa "rahasia para malaikat tidak tahu itu adalah rencana Allâh untuk mengajarkan kepada Adam "segala nama" (*al-asmâ'a kullahâ*).[9]

Namun pada tubuh manusia yang berpusat di hati, ternyata Allâh telah menyimpan rahasia-rahasia lain yang sulit dipahami, kecuali mereka benar-benar mendekatkan diri kepada Allâh. Persoalan *'alam al-saghîr* terkait erat dengan konsep kekhalifah manusia yang paling otentik yaitu persoalan jiwa dan ruh. Ruh sendiri telah disumpahkan untuk hanya taat dan patuh kepada Allâh. sedangkan jiwa (*nafs*) manusia harus berusaha sekuat tenaga mengenalnya secara utuh. Jadi, *'alam al-saghir* ini ada pada diri manusia. Karena itu, al-Qur'an sendiri telah mengungkapkannya sejak manusia pertama kali diciptakan.

Jika Allâh mengajarkan *asmâ'a kullahâ* kepada Nabi Adam, maka Nabi Idris menjadi manusia yang diberikan kemampuan untuk menafsirkan semua informasi yang diberikan kepada Nabi Adam. Karena itu, Nabi Idris sering dikenal dengan Hermes.[10] Di dalam ilmu filsafat dikenal dengan istilah *hermeneutic*. Inilah rahasia *'alam al-saghir* yang diterjemahkan oleh para Nabi dan Rasul untuk mengenal

[9] Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*.222.

[10] Lihat penjelasan berikutnya dalam Roxanne Marcotte, "The "Semiotic" Enterprises of Ian R. Netton: A Decostructionist Approach in Islamic ?," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 60 (1997).1-14,idem, "Socrates and Suhrawardi: Historical Affinities?," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 40,1 (2002).1-33.

Allâh dengan pengakuan *Lâ Ilâhâ Illâ Allâh*. Persoalan *'alam al-saghîr* karenanya selalu terkait dengan hati, dimana disitu menjadi pusat kosmos pada diri manusia. Jika *'alam al-saghîr* pusatnya pada Allâh melalui konsep penciptaan, perintah dan keteraturan alam semesta, maka pada *'alam al-saghîr* diwujudkan pada *khalifah-Nya* yaitu manusia. Diantara tugas manusia di muka bumi adalah: *beribadat*,[11] *bersyukur*,[12] dan *berzikir*.[13] Namun, untuk mempertemukan nasib antara masing-masing *'alam al-saghir* pada diri manusia, maka dimunculkan konsep mengenai *tawakkal* dan *saling kenal mengenal* antara masing individu.[14] Persoalan ibadat dan bersyukur adalah upaya manusia mencapai poros kosmologi dan keseimbangannya dengan antara *'alam al-saghîr* dan *'alam al-kabîr*.

Sebagai alat penyeimbang kedua alam ini, supaya saling berhubungan satu sama lain, kemudian bersatu di dalam *hakikat mutlaqah* (kenyataan mengenai adanya Allâh), maka Allâh menurunkan para Nabi dan Rasul melalui *spirit* kenabian dan aulia melalui *spirit kewalian*, untuk memberitahukan manusia mengenai tiga hal yaitu *Imân, Islâm, dan 'Ilmu*.[15] Sebagaimana telah saya ketengahkan di atas, bahwa konsep *'alam* memiliki hubungan yang tidak terputus dengan konsep *'ilmu* dan *'amal*. Untuk mencapai spirit kenabian dan kewalian sebagai bagian dari *'alam al-saghîr*, maka *'ilmu* menjadi sangat penting. Bahkan Allâh mengatakan akan mengangkat derajat orang yang beriman dan berilmu:

Hai orang-orang yang beriman, apabila dikatakan kepadamu:

[11] *Wa mâ khalaqtu al-Jinn wa al-ins illâ li'abudûn* (Adz-Dzâriyyat (51): 56).

[12] *Wa iżta'ażżana rabbukum la'in shakartum la'azīdannakum wala'in kafartum inna 'ażabī lashadīd* (Ibrāhīm (14):7).

[13] *Fadzkurūnī 'adzkurkum wasykurūlī wa lā takfurūn* (al-Baqarah (2): 152)

[14] *Yā'ayyuhā al-nās innā khalaqnākum min dzakarin wa 'untsā wa ja'alnākum shu'ūbā wa qabāila lita'ārafū inna akramakum 'inda Allâĥi 'atqākum inna Allâĥa 'alīm khabīr* (al-Hujurāt (29): 13).

[15] Lihat juga penjelasan Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayan Dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman Dan Islam*, ed. Agus Fahri Husein, terj. Agus Fahri Husein, Misbha Zulfa Ellizabeth, dan Supriyanto Abdullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994).

> "Berlapanglah dalam majlis", maka lapanglah, niscaya Allâh akan memberikan kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan: "Berdirilah kamu, maka berdirilah, niscaya Allâh akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allâh Maha Mengetahui apa kamu kerjakan. (al-Mujâdilah (58):11)

Jadi, dari beberapa uraian di atas dapat ditarik beberapa hal penting. *Pertama*, mendiskusikan al-Qur'an dan alam semesta adalah mendiskusi tiga hal yaitu tentang Allâh, makhluk Allâh, dan manusia sebagai Khalifah Allâh. pada masing-masing topik tersebut, Allâh telah memberikan petunjuk bagaimana *'alam al-kabir* dan *'alam al-saghîr* sebagai kajian mengenai kosmologi. *Kedua*, kajian di ata ini juga telah memberikan secara singkat bagaimana masing-masing 'alam tersebut bekerja pada porosnya mengikuti ketentuan Allâh. *Ketiga*, upaya manusia sebagai tempat *'alam al-saghîr* ini adalah untuk menyerahkan diri kepada Allâh (*islâm*) sambil meyakini keberadaan-Nya (*imân*) untuk mencapai derajat *taqwa*. Untuk mencapai derajat 'ketakutan pada Allâh" ini maka ada dua hal yang harus ditempuh yaitu mencontoh spirit Kenabian dan spirit Kewalian. *Keempat*, puncak dari segala pertemuan kajian kosmologi ini adalah membenahi tugas manusia sebagai *khalifah* Allâh, sebagai derajat termulia manusia dihadapan makhluk ciptaan Allâh lainnya.

* * *

Dari penjelasan di atas, pada bagian ini dipaparkan bagaimana kontroversi persoalan *wahdatul wujûd* di Aceh, yang telah banyak mengundang sejumlah diskusi di kalangan para sarjana.[16] Sehingga

[16] Fathurahman, *Tanbîh Al-Mâsyî Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel Di*

agak *taboo* di Aceh ketika ada praktik semacam ini yang terkadang digolongkan sebagai sebuah kesesatan, bahkan dikategorikan sudah kafir. Baru-baru ini buku tentang *Insan Kamil* yang berasal dari al-Jili, banyak ditentang oleh para ulama Aceh. Sehingga perdebatan yang muncul adalah hampir mirip dengan era Syaikh Nurdin Ar-Raniry. Untuk membahas ini, perlu dilihat lagi kajian di atas bahwa dalam diri manusia terdapat mikro-kosmos yang berhubungan erat dengan makro-kosmos. Jadi, jika manusia telah dapat menghubungkan kedua kosmos tersebut, maka dia telah menyatu dengan alam. Jadi persoalan manusia bersatu dengan Allah adalah sesuatu yang bisa dijelaskan dengan beberapa pandangan berikut.

Sebenarnya proses penyatuan antara Allah dengan hambanya bukanlah hal yang menyesatkan. Sebab, dalam diri manusia sudah ditetapkan suatu kekuatan yang harus mempertemukan dengan Allah. Sebagaimana dijelaskan di muka bahwa diantara tugas manusia adalah ”beribadat,” ”bersyukur,” ”berzikir” kepada Allah. Seseorang yang beribadat hanya karena Allah, maka yang mengetahui kadar ibadatnya adalah Allah. Karena itu, para penempuh ilmu untuk bertemu dengan Allah, sudah dapat dipastikan seorang *'abid*.' Konsep *'abid* adalah titik terbawah dari kehambaan manusia yang sering diartikan sebagai 'hamba' atau 'budak' Allah. Menjadi 'hamba' Allah adalah sebuah perjalanan spiritual seseorang, melalui proses atau ritual yang sudah dicontohkan oleh para Nabi dan Rasul. Siapapun yang beribadat hanya kepada Allah, maka pola atau ritual kenabian tidak bisa dihilangkan.

Dalam hal ini, proses Nabi atau Rasul untuk bertemu dengan Allah bisa dilihat dari pengalaman Rasulullah berkhalwat di dalam Gua Hira dan dia menerima wahyu dari Allah melalui Malaikat Jibril. Sosok Malaikat Jibril sering digambarkan sebagai ”sumber

---

Aceh Abad 17. Hadi, "Exploring the Life of Hamzah Fansûrî." V.I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah Dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad 7-19* (Jakarta: INIS, 1998). Lihat juga Erawadi, *Tradisi, Wacana Dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVIII Dan XIX*.

intelijen" atau "aktif intelijen"[17] bagi akal manusia, karena dia mentransfer pengetahuan dari Allah, baik dalam bentuk wahyu maupun akal pikiran. Proses hamba beribadat kepada Allah adalah proses menghubungkan manusia dengan Allah. Para Nabi dan Rasul mencoba melakukannya dalam situasi yang penuh kekukusyukan. Mereka setelah itu, mendapatkan kesempatan untuk "berdialog" dengan Allah, baik secara sadar maupun melalui alam bawah sadar. Jadi, awal keberangkatan manusia menuju Allah wajib melalui ibadah. Karena itu, siapapun yang mencari Allah, sudah pasti dia adalah seorang *'abid*.

Jika seseorang sudah menjadi *'abid*, maka tentu saja dia sudah masuk ke dalam wilayah yang sangat metafisika. Disini, pikiran manusia tidak lagi berfungsi seperti biasanya, karena batin dan hatinya sudah menguasai sang *'abid*. Dalam hal tertentu proses *'abid* ini adalah proses seseorang dalam wilayah *syari'ah*. Dalam arti, seorang yang ingin menghambakan dirinya kepada Allah, dia harus memiliki jalan yakni *syari'ah*. Karena itu, dia memulai semua ibadahnya sesuai dengan jalan yang diajarkan oleh Rasulullah. Karena sumber *syari'ah* orang Islam adalah semua praktek atau ajaran Rasulullah yang termaktub dalam al-Qur'an dan Sunnah. Sang *'abid* semakin dekat dengan Allah, dia merasakan semakin hilang kediriannya sebagai manusia. Puncaknya seseorang menjadi dirinya yang asli. Para Nabi dan Rasul langsung mendapat mandat dari Allah untuk menyiarkan apa yang dipahami mereka terhadap manusia lain, yaitu apapun yang dilakukan oleh manusia haruslah untuk mengesakan Allah dan tidak menyekutukan Allah. Proses abid ini dikenal dengan proses penguatan iman (*i'tikad*).

Di Aceh, sering didengar bahwa seseorang ulama atau wali mencoba menjadi *'abid* Allah dengan menyendiri hingga dia "menghilang" saat berkhalwat. Tentu saja, dalam ritual penghambaan manusia, jika dia sudah benar imannya kepada Allah, maka dia akan melakukan proses

[17] Lihat misalnya Corbin, *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî*.

penyerahaan diri kepada Allah yang dikenal dengan istilah *islâm*.[18] Sampai disini dapat dinyatakan bahwa proses *'abid* telah sampai pada terminal *imân* dan *islâm*. Karena itu, manusia atau sang *'abid* akan menyerahkan dirinya kepada Allah. Dia menganggap bahwa tidak tidak memiliki apa-apa. Dalam tradisi tasawuf dikenal dengan konsep *fanâ*. Bagi mereka yang benar-benar ingin menyerahkan diri dengan Allah, maka Allah akan memberikan sinyal kepadanya untuk memilih dua hal yaitu "menjadi teman-Nya" atau "bersatu dengan-Nya." Konsep ini kemudian sering dikenal dengan istilah *Aulia Allah* atau *Wali Allah*.[19]

Ada beberapa hal yang bisa terjadi ketika kita memahami pengalaman sang *'abid*. Mereka akan "bersyukur" dengan pertemuan tersebut. Setelah bertemu dengan "Kerajaan Allah" maka sang hamba tersebut "kembali" ke bumi untuk melanjutkan tugas kekhalifahannya. Bagi Nabi, mereka sudah mendapatkan taqdir untuk menyeru agar manusia mengeesakan Allah. Pertanyaannya adalah kenapa para Nabi dan Rasul menyuruh manusia bertauhid kepada Allah? *H*al ini disebabkan dalam sejarah ketuhanan, manusia saat itu tidak bisa memahami hakikat spirit penguasa alam. Sehingga mereka cenderung menyembah atau menghambakan diri kepada sosok yang dianggap memiliki spirit. Sehingga semua yang memiliki spirit dianggap sebagai Tuhan atau Dewa.[20] Tugas Nabi dan Rasul adalah mengingatkan agar manusia beribadat dan bersyukur kepada Allah. Tugas ini sangat berat, karena pada saat yang sama, manusia tidak hidup sendirian di muka bumi, melainkan ada makhluk lain seperti JIS (Jin, Iblis, dan Syaithan). Mereka mengarahkan agar manusia bisa mendapatkan spirit sebagai kekuatan, namun harus menegasikan Allah sebagai Pencipta Alam ini.

[18] Lihat makna istilah ini dalam Izutsu, *Konsep Kepercayan Dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman Dan Islam*.

[19] Lihat misalnya Chambert-Loir and Guillot, eds., *Ziarah Dan Wali Di Dunia Islam*.

[20] Lihat jumlah Dewa atau Tuhan manusia menurut wilayah bumi dalam A. C. Bouquet, *Comparative Religion*, 5 ed. (Baltimore: Penguin, 1956). 90-1.

Namun bagi mereka yang sudah "mabuk" dengan Allah, mereka cenderung tidak mau lagi turun ke bumi, melainkan tetapi berada dalam "Kerajaan Allah." Disinilah wilayah para sufi atau wali-wali Allah, dimana walaupun jasad mereka berada di bumi, namun pikiran dan batin mereka telah menyatu dengan "Kerajaan Allah." Sehingga, apapun yang mereka lihat dibumi, cenderung ditafsirkan sesuai dengan ilmu yang mereka dapatkan. Disini kenal dengan istilah ilmu ladunni. Bagi manusia atau 'abid yang pemula, mereka lebih tertarik untuk "meniru" pengalaman sang *'abid* yang bisa jadi menjadi jalan bagi mereka untuk bisa juga berada dalam Kerajaan Allah. Disinilah lalu muncul istilah atau metode mengikuti *tariqah*. Artinya, sang *'abid* mewarisi metode dan lalu dijadikan sebagai langkah-langkah menuju Allah. Ketika proses ini muncul, ada yang kemudian menganggap sang *'abid* tidak hanya sebagai guru spiritual, tetapi bahkan cenderung mengkultuskannya sebagai "manusia suci."

* * *

Dari pemaparan ini menyiratkan bahwa ritual keagamaan selalu bertujuan untuk "bertemu" dan "berdialog" dengan Allah. Walaupun kecenderungan ini sangat sulit dicapai oleh manusia, namun tidak sedikit fakta sejarah yang menunjukkan bagaimana tahapan demi tahapan untuk bertemu dengan Allah. Dalam bab ini telah disampaikan beberapa konsep inti mengenai bagaimana perjalanan spiritual seseorang untuk bertemu dengan sang Khalik. al-Qur'an telah memberikan sinyal yang cukup kuat bahwa manusia akan dan pasti bertemu dengan Allah. Manusia dibebankan sekian tugas kekhalifahannya untuk menjalankan kehidupan mereka di muka bumi ini. Dalam studi ini, konsep spirit kenabian dan kewalian merupakan konsep tertinggi dalam kajian ritual dalam ajaran Islam. Siapapun boleh meniru Nabi, Rasul, dan kehidupan para *'urafa*,

walaupun konsekuensi dari perjalanan hidup tersebut akan sangat sulit ditempuh.

Dalam bab ini telah dimunculkan dua kutub konsep dalam perjalanan seseorang menuju *insan kamil* yaitu berusaha memperteguh *iman*, *islam*, dan *'ilmu*. Ketiga konsep ini pada dataranya adalah untuk bertemu dan menjadi *khalifah Allah* di dunia ini. Selain itu, rahasia keterkaitan konsep *'ilmu – 'amal -alam* juga menyiratkan tentang ruang dan batasan dimana manusia berkiprah sebagai hamba Allah. Dari *'ilmu* seseorang dijanjikan derajatnya oleh Allah. Dari *'amal*, seseorang diukur bagaimana ketakwaannya kepada Allah. Dari *'alam*, manusia diukur bagaimana kiprah mereka dalam *beribadat*, *besyukur* dan *berzikir* kepada Allah. Hanya saja, amalan ini lebih banyak dipraktikkan oleh mereka yang benar-benar ingin dekat dan bersama Allah. Sehingga agak terkesan sangat eksklusif. Hal ini disebabkan ritual untuk dekat dengan Allah adalah persoalan tingkatan pengalaman beragama masing-masing individu seseorang. Semakin tinggi tingkatannya, maka semakin tinggi pula pengalaman atau cobaan yang dihadapi oleh seorang individu.

Jadi, persoalan kebersatuan manusia dengan Allah, walaupun itu masih diperdebatkan di kalangan ummat Islam, namun fakta sejarah tidak dapat ditutupi, tidak terkecuali di Aceh. Konsep *insan kamil* dan *wahdatul wujûd* (mystica union atau manunggal kawula gusti) adalah fenomena dalam sejarah keberagamaan manusia dalam mendapatkan pengalaman puncak (*ultimate experience*). Di Aceh, fakta sejarah ini masih belum begitu dipahami sebagai tradisi keilmuan, melainkan masih sebatas pada tradisi teologis. Maksudnya, ukuran pengalaman spiritual seseorang masih dikawal oleh persoalan *aqidah* yang dapat diterima secara umum, minimal oleh para pengawal *syari'ah*. Sehingga amat wajar, jika mereka yang menempuah jalan menuju Tuhan, lebih banyak hidup dalam kesendirian dan "asyik" atau "mabuk" akan Allah. Dalam hal ini, kejadian tersebut masih perlu dikaji secara komprehensif, supaya kita bisa memaknai tingkatan keberagamaan kita kepada Allah.

BAB V

JEJAK SPIRIT ACEH

Dalam bab ini, akan dikupas tentang sprit ke-Aceh-an. Harus diakui, bahwa topik mengenai spirit, akan menggiring kita pada konteks sejarah Aceh. Namun, begitu kita meloncat pada persoalan budaya Aceh, maka sampai hari ini kontruksi identitas ke-Aceh-an masih mengundang sejumlah perdebatan.[1] Akan tetapi ketika mendiskusikan kebudayaan Aceh, maka ada tiga hal yang mutlak harus dipahami yaitu bahasa, sejarah, dan tradisi Aceh. Pertanyaannya adalah sejauh mana generasi sekarang mampu memahami bahasa, sejarah, dan tradisi Aceh dengan baik? Adapun topik ketiga sangat krusial mengingat sampai saat ini pembangunan Aceh masih dijalankan oleh pemerintah Aceh.

Berangkat dari tiga topik besar di atas, saya tertarik untuk mendiskusikan mengapa jejak pejuang Aceh serta budaya Aceh mampu menjadi spirit. Disini kata spirit menjadi kunci bagaimana orang Aceh mampu mensinergikan nilai-nilai perjuangan dan kebudayaan. Sebagai contoh, ketika Aceh melawan Belanda, para ulama mengambil perang sabil sebagai spirit perjuangan. Saat itu, siapapun yang membaca atau dibacakan *Hikayat Perang Sabil*, maka semangat pejuang Aceh akan menggelora. Alhasil, Belanda harus berusaha sekuat tenaga untuk menguasai Aceh.[2] Hal serupa

[1] Lihat misalnya Bustamam-Ahmad, "Melayukan Aceh Atau Acehkah Melayu?." Andaya, "Aceh's Contribution to Standards of Malayness."

[2] Ibrahim Alfian, *Perang Di Jalan Allah* (Jakarta: Sinar Harapan, 1987), idem, "Aceh and the Holy War (*Prang Sabil*)," dalam *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*, ed. Anthony Reid (Singapore: Singapore University Press, 2006), idem, *Wajah*

juga dilakukan ketika emosi rakyat Aceh dijadikan sebagai spirit perlawanan terhadap terhadap pemerintah, seperti yang dilakukan oleh Tgk. Hasan di Tiro melalui pintu sejarah Aceh.[3] Beberapa pemuda dan pemudi yang pernah membaca sejarah kedigdayaan Aceh dengan membandingkan perlakuan Indonesia terhadap Aceh, tentu ini menjadi amunisi bagi spirit perlawanan terhadap pemerintah Indonesia. Lalu, mereka tidak ragu untuk mengambil senjata menembak siapa saja yang mereka anggap sebagai musuh. Karena itu, persoalan spirit dan propaganda tidaklah dapat diabaikan sama sekali. Dalam ilmu sosial, kajian mengenai spirit memang menjadi wilayah tersendiri, khususnya ketika memahami struktur pemikiran suatu komunitas yang masih sangat bergantung pada persoalan spirit.[4]

Hal serupa juga terjadi pada persoalan kebudayaan. Pada beberapa aspek tertentu, masyarakat masih bertahan pada kesepakatan bersama mengenai makna-makna simbolik. Disini pemikiran yang berupaya menghadang penafsiran terhadap makna simbolik kerap mengundang sejumlah konflik di kalangan masyarakat. Akan tetapi makna simbolik ini berbeda cara pandangnya antara masing-masing masyarakat.[5] Pada masyarakat perkotaan, hal-hal yang bersifat simbolik cenderung dipandang sebagai simbol ke-Aceh-

---

Aceh Dalam Lintasan Sejarah (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1999). Lihat juga Edwin Wieringa, "The Dream of the King and the Holy War against the Dutch: The "Koteubah" Of the Acehnese Epic, "Hikayat Prang Gompeuni," *Bulletion of SOAS* 61,2 (1998). Amirul Hadi, "The Aceh War, 1873-1912," dalam *The Dynamics of Islamic Civilization* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), idem, *Aceh: Sejarah, Budaya, Dan Tradisi*.

[3] Tengku Hasan di Tiro, "Konsep-Konsep Kunci Ideologi Acheh Merdeka," *Suara Acheh Merdeka* VII (1996). Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Menakar Harga Kemarahan Orang Aceh: Etnografi Kekerasan Di Indonesia," dalam *Tamaddun Dan Sejarah: Etnografi Kekerasan Di Aceh*, ed. Hasanuddin Yusuf Adan (Yogyakarta: Prismasophie Press, 2003). Bandingkan dengan Al-Chaidar, *Gerakan Aceh Merdeka: Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam* (Jakarta: Madani Press, 1999).

[4] Stephen, *A'aisa's Gifts: A Study of Magic and the Self*.

[5] Irwan Abdullah, *Kontruksi Dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006). idem, "Tumbuh Dan Berkembangnya Kaum Pengusaha Di Aceh (Sebuah Pengantar Ke Arah Pemahaman Konseptual)."

an. Sementara di kalangan masyarakat kampung, mereka kerap menganggap sebagai bagian *budaya endatu*. Simbol ke-Aceh-an yang pertama adalah untuk dikontestasikan dengan simbol-simbol budaya di luar Aceh. Sedangkan di wilayah kampung, kebudayaan masih dipandang sebagai bagian dari kehidupan sosial kemasyarakatan. Dengan kata lain, simbol-simbol budaya Aceh di wilayah urban kerap muncul dalam hari-hari tertentu. Sehingga untuk memperlihatkan simbol tersebut, mereka harus berupaya sekuat tenaga untuk menampilkan se-Aceh mungkin. Sehingga tampilan budaya Aceh dalam makanan, bisa dilihat dalam acara kenduri maulud Nabi. Tampilan pakaian Aceh bisa dilihat dalam karnaval, penjemputan tamu, tarian-tarian adat. Padahal, pakaian adat Aceh adalah pakaian para raja atau pembesar istana.[6] Dengan kata lain, simbol-simbol kerajaan Aceh sekarang menjadi simbol-simbol representasi warisan kebudayaan Aceh. Dalam bab ini, saya tertarik membahas bagaimana perubahan sistem berpikir masyarakat Aceh terhadap makna pejuang dan kebudayaan Aceh. Diharapkan dengan uraian ini mampu memberikan sedikit banyak alasan-alasan mengapa strategi kebudayaan di Aceh tidak begitu menarik dijadikan sebagai pijakan pembangunan saat ini.

Dalam rentak sejarah Aceh ada juga kelompok besar yang selalu menghiasi lembaran demi lembaran historisitas Aceh yaitu para sultan dan ulama. Kedua kelompok ini tidak bisa dipisahkan. sultan digambarkan sebagai *bayangan Allah di muka bumi*.[7] Mereka menjalankan undang-undang yang berdasarkan pada ajaran Islam yang dikenal dengan Undang-Undang Aceh.[8] Selain itu, ada juga yang

[6] Mengenai gambaran pakaian dan situasi istana Aceh, baca Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*.

[7] Lihat kajian tentang ini dalam Taufik Abdullah, "The Formation of a Political Tradition in the Malay World," dalam *The Making of an Islamic Discourse in Southeast Asia*, ed. Anthony Reid (Clayton: Monash University, CSEAS, 1993). 35-58.

[8] Jelani Harun, *Undang-Undang Kesultanan Melayu* (Penang: Universiti Sains Malaysia, 2008). 210-220.Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh* (Leiden: Brill, 2004).

menyebutkan para raja Aceh juga menggunakan *Adat Meukuta Alam* sebagai panduan mereka dalam memandu rakyat dan kabinetnya.[9] Adapun para ulama di Aceh sangat dikenal dengan ilmu dan karya-karya mereka yang masih dibaca hingga hari ini. Adapun institusi yang memproduksi ulama adalah dayah atau *zawiyah*.[10] Disini juga muncul para pejuang Aceh yang melawan Belanda selama bertahun-tahun.[11] Karena itu, ketika menulis sejarah Aceh, kontribusi ulama dan peran sultan dalam membina peradaban di Aceh tidak dapat diabaikan.

Artinya, spirit pembangunan Aceh saat itu adalah melalui ilmu pengetahuan. Artinya, struktur berpikir masyarakat Aceh pada *zaman tempoe doeloe* sangat bisa diukur dan dapat dianggap sebuah legasi kebudayaan yang sangat mapan. Sebab, dalam tradisi berkerajaan (*kerajeun*) semua potensi akal dan jiwa dikerahkan untuk mengatur negeri (*nanggroe*). Negara kemudian diatur menurut tata cara bagaimana memahami alam (*kosmos*) yang tidak boleh berbenturan satu sama lain.[12] Aturan-aturan ketidakbolehan berbenturan ini kemudian pada tingkat tertentu diatur dalam nasihat para tetua Aceh yang dikenal dengan sebutan *Hadih Maja*.[13] Adapun tujuan dari perkataan demi perkataan dalam *Hadih Maja*

[9] Zainuddin, *Tarich Atjeh Dan Nusantara*.

[10] Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "From *Teungku* to *Ustaz*: A Potrait of Islamic Education in Aceh, Indonesia" (Makalah disampaikan dalam 1st AMRON International Conference "ASEAN Islamic Education: Change from within through Education, Walailak University, Nakhon Si Thammarat, 2010). M. Hasbi Amiruddin, *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*, terj. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad (Lhokseumawe: Nadya Foundation, 2003). idem, *Perjuangan Ulama Aceh Di Tengah Konflik* (Yogyakarta: CENINNETS Press, 2004).

[11] Anthony Reid, *Asal Mula Konflik Aceh: Dari Perebutan Pantai Timur Sumatra Hingga Akhir Kerajaan Aceh Abad Ke-19*, terj. Masri Maris (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005).

[12] Lihat juga pengalaman di Bali dengan spirit Hindu dalam karya Miguel Covarrrubias, *Island of Bali* (Singapore: Periplus, 1973), Jr. Fred B. Eiseman, *Bali Sekala & Niskala: Essays on Religion, Ritual, and Art* (Singapore: Periplus Editions, 1990), Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (New Jersey: Princeton University Press, 1980).

[13] Lihat misalnya Harun, *Memahami Orang Aceh*.

tersebut untuk menempatkan orang Aceh berada pada tempat atau *maqam*-nya masing-masing, tanpa merusak diri sendiri, orang lain, dan alam sekitar. Falsafah keilmuan ini memang lebih banyak dilihat dari aspek sejauh mana tingkat intuisi seseorang dalam memahami sebuah perilaku seseorang. Di Jawa, falsafah ini dikaji secara mendalam untuk menempatkan bagaimana memahami aspek ke-Jawa-an seseorang dari perilaku dan cara pandangnya dalam kehidupan sehari-hari.[14]

Di Aceh, upaya untuk menggali aspek keilmuan dan falsafah kehidupan orang Aceh masih belum begita mencuat ke permukaan. Sehingga warisan dan simbol yang penuh dengan nuansa keilmuan dari sultan dan ulama sering dipandang sebagai warisan kebudayaan yang bersifat simbolik semata. Artinya, untuk mendalami aspek spirit orang Aceh, pemahaman terhadap cara pandang ke-Aceh-an mutlak diperlukan. Aspek spirit ini di kalangan rakyat Aceh agaknya hanya dapat ditemukan pada tingkat pemahaman mereka terhadap Islam. Sehingga, terkadang untuk memahami orang Aceh, agama Islam harus dilibatkan. Namun, ketika memahami falsafah dan spirit ke-Aceh-an ada hal-hal yang bersifat kosmologis yang hanya dapat dipahami jika kita bisa memahami cara pandang atau dunia Aceh.

Paham ke-Aceh-an yang mampu menerima spirit ini adalah karena muncul pandangan *orang Aceh tidak boleh menjadi kafir*, *karena tanah Aceh adalah tanah para aulia*. Jadi, konsep *kaphe* dan *aulia* merupakan batas spiritualitas di Aceh. Batas ini kemudian diterjemahkan oleh para ulama dalam membentuk paradigma masyarakat Aceh. Dalam hal ini, dayah merupakan pusat penyemaian kebudayaan dan intelektual. Sedangkan, di tingkat *dalam* (istana), kebudayaan diatur dalam bentuk undang-undang, sebagaimana dijelaskan di atas. Kesinambungan antara hubungan *dalam* dengan *luar* lebih banyak dipengaruhi oleh spirit keilmuan. Sehingga simbol kebudayaan

[14] Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijaksaan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia, 2003).

diterjemahkan dengan konsep *dagang* atau *meudagang*. Artinya, orang Aceh yang keluar rumah atau keluar dari lingkungan *kawom*-nya disebut sebagai pedagang. Namun orang yang berbisnis lebih disebut dengan konsep *meukat* atau *hareukat*. Proses *meudagang* untuk mencari ilmu kemudian senafas dengan *ibn sabil*. Adapun, *meukat* dan *hareukat* agaknya memiliki hubungan dengan konsep kehidupan bermasyarakat.

Bagi masyarakat *meukat* adalah berhenti sejenak. Tradisi ini lebih banyak ditemukan dalam tradisi *hari peukan* atau *uroe gantoe*.[15] Dalam tradisi ini pula terjadi kontak dan relasi sosial antara *ureung baroh* dan *ureung tunong*. *Ureung baroh* yang nota bene dari kalangan pesisir diandaikan sebagai orang yang suka berhenti sejenak atau *meukat*. Sedangkan *ureung tunong* lebih dipandang sebagai orang Aceh pedalaman yang suka bercocok tanam. Pada *uroe gantoe* mereka tidak membawa uang ke pasar, melainkan hasil kebun atau ladang yang mereka jual, lalu membeli keperluan sehari-hari. Disini spirit pasar diatur oleh tiga sistem yaitu pasar itu sendiri, masjid, dan dayah/madrasah/sekolah. Tradisi rakyat seperti ini masih sering berlaku hingga hari ini, namun fungsi tiga sistem dan cara pandang masyarakat terhadap kehidupan mereka pun berubah. Namun, proses pertemuan antara *ureung baroh* dan *ureung tunong* menciptakan kultur yang sangat harmonis.

Sedangkan bagi mereka yang *meudagang* tentu saja berupaya untuk mencari spirit keulamaan atau kewalian. Dalam hal ini, tradisi dayah menjadi salah satu pusat berjalannya kebudayaan Aceh, selain di istana. Disini spirit yang diambil adalah dari ulama atau mereka yang telah mendapatkan pencerahan selama mencari ilmu-ilmu Allah. Sehingga tidak mengejutkan, di Aceh tradisi mencari ilmu Allah selalu ditutup dengan sebuah jalan sufi yang dikenal dengan *tarekat*.

[15] Karimuddin Hasybullah, "Uroe Gantoe (Pasar Mingguan) Di Aceh Besar," dalam *Segi-Segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh: Hasil-Hasil Penelitian Dengan Metode "Grounded Research"*, ed. Alfian (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1977).

Sehingga persoalan *keuramat* atau *memiliki kelebihan* merupakan daya berpikir yang paling tinggi di Aceh. Mereka lalu menjadi tokoh-tokoh spiritual.[16]

Sebagai bentuk bagian dari kosmologis, mereka dianggap ”berkuasa” terhadap satu teritorial (kampung) dengan simbol alam (tanah atau air). Misalnya, muncul nama *Abu Tanoh Mirah*, *Abu Tanoh Abe*, *Abu Kuta Krueng*, *Abu Kreung Kale, Abu Panten, Abu Bakongan, Teungku Chik Di Tiro*, dan lain sebagainya. Disini terkandung makna bahwa spirit suatu kampung atau kawasan di Aceh sangat tergantung pada tingkat spiritualitas seorang ulama di kawasan tersebut. Sehingga, aura kampung lebih banyak diwarnai oleh otoritas dan kewenangan daripada ulama tersebut. Dahulu kala, apa yang dikatakan oleh ulama, pasti diikuti oleh rakyat.[17] Karena itu, spirit yang menjaga rakyat Aceh adalah spirit agama. Bahkan beberapa ulama yang memiliki kelebihan seperti *keuramat*, cenderung dipandang ”wali” bagi suatu daerah.[18] Mereka akhirnya menjadi pemimpin spiritual, seperti halnya di kalangan Syi’ah.

Spirit yang dimiliki ini kemudian menjadi ”pagar” bagi masyarakat setempat. Mereka sangat patuh pada apapun yang diucapkan oleh ulama. Sehingga tata kehidupan masyarakat pun sangat teratur. Semua berjalan pada poros dan fungsinya masing-masing. Sehingga jika ada suatu yang tidak dapat diterima oleh masyarakat, itu karena berlawanan dengan cara pandang mereka yang dikawal oleh para ulama. Tokoh spiritual Aceh ini kemudian dengan ilmu yang mereka miliki mampu memberikan spirit bagi pembangunan Aceh. Jika pada masa kerajaan, ulama tampil tidak hanya sebagai penasehat, tetapi

[16] Mengenai sejarah tarekat lihat misalnya idem, *Kitab Kuning, Pesantren, and Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*. idem, "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia," *Die Welt des Islams* 38, no. 1 (1998). idem, "The Origins and Development of Sûfî Orders (*Tarekat*) in Southeast Asia." idem dan Julia Day Howel, eds., *Sufism and the 'Modern' in Islam* (New York: I.B. Tauris, 2007).

[17] Amiruddin, *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*.

[18] Lihat tradisi kewalian dalam Chambert-Loir and Guillot, eds., *Ziarah Dan Wali Di Dunia Islam*. Jamhari, "In the Center of Meaning: Ziarah Tradition in Java."

juga menjadi penegak kebenaran.[19] Spirit untuk membangun ummat juga diterjemahkan oleh ulama melalui karya-karya mereka yang masih dibaca hingga hari ini.[20]

Ketika musuh datang, spirit para ulama itu berubah menjadi ideologi jihad. Sultan Aceh, karena beberapa alasan tertentu, memberikan otoritas istana kepada para ulama untuk berjihad.[21] Melalui spirit jihad inilah para ulama memberikan perlawanan yang tidak henti kepada musuh. Sejarah ulama kembali dayah memang belum banyak dikaji oleh para peneliti, khususnya ketika Indonesia merdeka. Namun, pola kehidupan sosial dan kebudayaan Aceh berubah total sejak menjadi bagian NKRI. Sehingga spirit mereka pun dialihkan sebagai ”penentang” atau ”separatis.” Kantong spirit kemudian dipaksakan untuk berpikir bagaimana menarik kembali Aceh pada porosnya. Rusaknya poros kehidupan masyarakat Aceh inilah yang menjadi sebab-sebab pembangunan di Aceh sedikit terlambat, walaupun jasa mereka sangat banyak bagi NKRI.

Struktur kebudayaan Aceh selain diuji pada masa kolonial juga diuji pada masa menjadi bagian dari NKRI. Semua sendi kemasyarakat berubah. Institusi kesultanan hancur. Struktur kepemimpinan dalam masyarakat diubah dengan struktur

[19] Muhammad Abdurrahman, *Akulturasi Nilai-Nilai Persaudaraan Islam Model Dayah Aceh* (Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, Badan Litbang dan Diklat, Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010), idem, "Proses Akulturasi Nilai Persaudaraan Islam di Dua Dayah Terpilih Di Acheh" (Ph.D. Diss, University Putra Malaysia, 2009).

[20] Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*. Bustamam-Ahmad, *Wajah Baru Islam Di Indonesia*.

[21] Yusny Saby, "Dari Aceh Ke Indonesia,” dalam *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam Di Bumi Nusantara*, ed. Komaruddin Hidayat and Ahmad Gaus AF (Bandung: Mizan, 2006), idem, "The Role of the *Ulama* in Combating Colonial Experience: The Case of Aceh, Sumatra,” dalam *Islamic Studies in Asean: Presentation of an International Seminar*, ed. Isma-ae Alee, et al. (Pattani: College of Islamic Studies, Prince of Songkla University, 2000). Bandingkan dengan Amiruddin, *Perjuangan Ulama Aceh Di Tengah Konflik*, Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Pengantar Penerjemah: Membangun Kembali Jati Diri Ulama Aceh,” dalam *Ulama Dayah Pengawal Agama Masyarakat Aceh*, ed. Hermandar (Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2003).

pemahaman ala Mataram.[22] Peran sentral tokoh-tokoh masyarakat dijadikan sebagai "aset kebudayaan." Mereka berfungsi sejauh tidak menabrak struktur pemerintah.[23] Hilangnya otoritas kesultanan di Aceh telah menyebabkan kehilangan spirit kekuasaan di Aceh. Upaya untuk mengambil spirit ini pernah dilakukan oleh Tgk. Hasan di Tiro sejak tahun 1976.[24] Dia selalu merujuk pada sejarah Aceh sebagai bagian dari upaya membangkitkan spirit perjuangan. Namun, posisi ulama sendiri tidak begitu jelas, sehingga sejak konflik mulai tahun 1976 sampai 2005, perjuangan Tgk. Hasan di Tiro dianggap sebagai "separatis" oleh pemerintah Indonesia, namun tidak sedikit pejuang ini yang menjadi orang Aceh sebagai target operasi untuk pisah dari NKRI.

Dalam bagian ini saya ingin menyajikan bagaimana spirit di Aceh hilang dan sudah tidak teratur lagi tata laksananya. Disini secara umum akan kita lihat bagaimana perubahan sosial masyarakat Aceh hingga tipisnya spirit untuk membangun Aceh. Perubahan status dari NANGGROE (negeri) ke DAERAH telah menyebabkan terjadinya disfungsi pengalaman historis masyarakat Aceh. Perubahan identitas ini juga dialami di Malaysia seperti yang pernah dikupas oleh salah seorang antropolog terkemuka yaitu Shamsul Amri Baharuddin.[25] Salah satu perubahan yang cukup mendasar adalah tidak berlakunya AMA (*Adat Meukuta Alam*) sebagai undang-undang pemerintah Aceh.

[22] Lihat bagaimana evolusi pemerintahan Kerajaan Jawa dalam mengkooptasi semua pemerintahan lokal di Inodesia, Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris*, vol. 3 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008).

[23] Taufik Abdullah, *Islam Dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1996).

[24] Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Misteri Gelar Wali Nanggroe," *Serambi Indonesia*, 19 October 2009.

[25] Shamsul Amri Baharuddin, "Making Sense of the Plural-Religious Past and the Modern-Secular on the Islamic Malay World Ad Malaysia," *Asian Journal of Social Sciences* 33, 3 (2005). idem, "The Malay World: The Concept of Malay Studies and National Identity Formation." idem, "A Question of Identity: A Case Study of Malaysian Islamic Revivalism and the Non-Muslim Response," dalam *Nation-State, Identity and Religion in Southeast Asia*, ed. Tsune Ayabe (Singapore: Singapore Society of Asian Studies, 1998).

Kemudian, semua adat yang dahulunya merupakan undang-undang dianggap sebagai warisan kebudayaan yang harus dilestarikan. Simbol-simbol kerajaan Aceh berikut dengan aparaturnya agaknya hanya bisa dinikmati di museum. Sementara spirit intelektual sudah dianggap sebagai ”bahan kuno” yang harus dilestarikan dan boleh dilihat saat ada pameran pembangunan. Dayah-dayah terkemuka di Aceh yang memiliki nilai historisitas terhadap spirit perjuangan telah diubah menjadi tempat ziarah para turis lokal, nasional, dan internasional. Ini belum lagi muncul gejala kebangkitan *ustaz* di Aceh yang telah memainkan peran yang cukup penting dalam membina spirit keagamaan.[26] Pergeseran serupa juga terjadi pada hubungan relasi sosial dimana falsafah pasar Aceh (pertemuan *ureung baroh* dengan *ureung tunong*) dengan segitiga emas (pasar, masjid, dan sekolah) kerap hilang. Perubahan ini ternyata telah menyebabkan spirit atau keinginan untuk melibatkan diri dalam pembangunan Aceh lebih dipandang dengan asas mencari untung pribadi dan kelompok. Akhirnya, pembangunan di Aceh tertatih dan pengaruh terhadap dunia internasional makin redup.

Kenyataan ini menyiratkan bahwa untuk membangkitkan kembali spirit melalui pejuang dan budaya, perlu diadakan ”dialog” antara masa sekarang dengan masa lalu, untuk membangun Aceh ke depan. Harus diakui, ketika Aceh menjadi DAERAH, maka dia akan menabrak spirit nasionalisme. Artinya, bagaimana kita mendefinisikan ke-Aceh-an yang pada saat yang sama masuk dalam paham ke-Indonesia-an.[27] Sejauh pengetahuan saya, belum ada satu hasil penelitian pun yang menjelaskan bagaimana paham ke-Aceh-an orang Aceh dan paham ke-Indonesia-an orang Aceh. Karena itu, saya

[26] Bustamam-Ahmad, "From *Teungku* to *Ustaz*: A Potrait of Islamic Education in Aceh, Indonesia". Lihat juga Muhammad Abdurrahman, "The Curriculum of Islamic Studies in Traditional and Modern Dayahs in Aceh: A Comparative Study," *Al-Jami'ah* 30, no. 1 (2001).

[27] Lihat kajian mengenai hal ini dalam Benedict Anderson, *Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World* (Manila: Ateneo de Manila University Press, 2004).

tidak bisa menjelaskan secara telegrafik. Namun, yang bisa dipahami adalah bahwa antara Aceh dengan Indonesia tidak bisa dipisahkan dari segi sejarah nasionalisme. Hanya saja penjelasan lanjutan adalah bagaimana sikap yang sesungguhnya yang dimiliki oleh Indonesia terhadap Aceh?

Jadi, sebagai akhir dari bab ini, saya ingin menyimpulkan beberapa hal. *Pertama*, membuka kembali kajian mengenai spirit di Aceh adalah sesuatu yang amat menarik. Sebab studi ini terkait dengan studi kosmologis. Tentu saja ini masih belum begitu menarik diungkapkan ke permukaan, mengingat untuk mencari spirit masih pada tahap simbolik. Padahal, untuk persoalan spirit pejuang dan kebudayaan, ada persoalan lain dimana dituntut adanya kemauan untuk menyelami aspek bagaimana menjadi Aceh secara hakikat. Atau, mampukah kita bisa menggali cara pandang kehidupan Aceh untuk digunakan sebagai spirit membangun Aceh. Dalam hal ini, makalah ini telah menyajikan bagaimana spirit ke-Aceh-an muncul dari dua poros yaitu poros istana dan poros ulama.

Kedua, sampai saat ini, kesultanan Aceh telah hilang otoritas dan kewenangannya. Dari poros ini hanya muncul simbol-simbol kerajaan yang sekarang dialihkan menjadi aset kebudayaan Aceh. Artinya, simbol-simbol kerajaan Aceh, apapun jenis ritual dan pakaian yang melekat padanya, telah menjadi semacam modal kebudayaan yang minus makna hakikat. Alhasil, spirit pembangunan Aceh pun tidak terkendali lagi pada satu poros kerajaan. Adapun poros ulama juga telah mengalami pergeseran yang cukup signifikan. Padahal, dalam lintasan sejarah Aceh, poros ulamalah yang paling berperan dalam membangun Aceh yang hakikit, dalam arti bukan pada dataran simbolik.

Ketiga, bergesernya spirit atau konteks kebudayaan Aceh juga mengejutkan. Maksudnya, keinginan energi positif untuk membangun Aceh, lebih banyak ditentang oleh perilaku orang Aceh sendiri yang cenderung memiliki energi negatif. Misalnya, perilaku yang merugikan seperti korupsi, dan kolusi telah menyatukan diri

dalam perilaku negatif dalam keaslian orang Aceh yaitu seperti pengkhianat, *ku'eh*, dan lain sebagainya. Karena itu, jika spirit atau energi positif ingin dibangkitkan, maka selain persoalan kosmologis orang Aceh diketemukan kembali, juga aspek-aspek perilaku negatif yang tidak perlu diberikan ruang dalam kehidupan sosial kemasyarakatan.

BAB VI

JEJAK BUDAYA ACEH

Pendahuluan

Ada teori yang menyebutkan bahwa Islam datang ke Aceh langsung dibawa dari Arab.[1] Di samping itu, orang Aceh juga sering memberikan definisi terhadap kata ACEH[2] dengan dimulai kata A yang dipahami Arab, C sebagai Cina, E dengan Eropa, dan H dengan Hindia. Jadi, di dalam kata Aceh terkandung empat budaya besar dunia yang telah mengalami proses blenderisasi selama ratusan tahun. Namun demikian, ada persoalan yang sangat krusial yaitu bagaimana kita memahami keberadaan budaya Aceh yang ternyata telah terjadi proses penyatuan berbagai budaya besar di dunia ini. Namun budaya Aceh sendiri tidak mampu bertahan sebagai piring peradaban bagi orang Aceh. Dari kata ACEH misalnya, maka disitu pula ada empat agama besar yang muncul yakni: Arab dengan Islam, Cina dengan agama Kong Hucu atau Tao, Eropa dengan melalui agama Kristen, dan terakhir Hindia dengan agama Hindu. Dapat dipastikan pula bahwa keempat agama besar itu pun pernah bertapak di Aceh, walaupun kemudian "dimenangkan" oleh agama Islam. Namun, pengaruh Cina,

[1] Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*, Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama in the 17th and 18th Centuries* (Hawaii: University of Hawaii Press, 2004), Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Kontribusi Daerah Aceh Terhadap Perkembangan Awal Hukum Islam Di Indonesia," *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 64 (1999). G.W.J. Drewes, "New Light on the Coming of Islam to Indonesia," dalam *Readings on Islam in Southeast Asia*, ed. Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique, and Yasmin Hussain (Singapore: ISEAS, 1985).

[2] Lihat juga Aboebakar Aceh, "Tentang Nama Aceh," dalam *Bunga Rampai Tentang Aceh*, ed. Ismail Suny (Jakarta: Bhratara, 1980).

Kristen, dan Hindu tetap dapat dijumpai di dalam masyarakat Aceh sampai hari ini. Yang menarik, setiap ada perilaku yang merupakan berasal dari ketiga agama besar tersebut dipahami sebagai budaya atau adat istiadat, bukan agama. Namun demikian, karena Kristen adalah salah satu dari agama semit, maka praktek yang berbau Cina[3] dan Hindu dipandang sebagai "pelengkap" budaya Aceh. Adapun mengenai tradisi Kristen telah mengalami pergeseran karena kuatnya dominasi ajaran Islam yang juga punya pengaruh yang sangat kuat terhadap Eropa.[4] Sehingga Kristen kemudian lebih banyak dipandang sebagai "kafir" bagi orang Aceh, disamping sebagai penjajah yang diwakili oleh Portugis dan Belanda.

Karena itu, di dalam membahas kebudayaan Aceh yang telah mengalami proses Arabisasi, maka kita harus menelaah bagaimana keberadaan Islam dalam arti sebuah produk kebudayaan, bukan Islam sebagai produk teologi (aqidah). Sebagai sebuah produk kebudayaan, Islam yang sampai ke Aceh adalah hasil penalaran pemikiran kemanusiaan yang berasal dari Timur Tengah. Adapun Islam dalam bentuk produk teologi dia bersifat normatif-deduktif sebagaimana yang terdapat di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Namun demikian,di dalam proses pemahaman agama, Islam yang normatif-deduktif juga bisa dijelaskan di dalam konteks sebuah ruang sejarah.[5] Artinya, beberapa sendi agama Islam, kecuali dua

[3] Mengenai pengaruh Cina di Nusantara baca H.J. de Graaf and Th. G.Th. Pigeaud, *Cina Muslim Di Jawa Abad XV Dan XVI: Antara Historisitas Dan Mitos*, ed. Merle Ricklef (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), Sumanto Al Qurtuby, *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah Atas Peranan Tionghoa Dalam Penyebaran Agama Islam Di Nusantara Abad XV & XVI* (Yogyakarta: INSPEAL AHIMSAKARYA PRESS, 2003). Untuk konteks Cina di Aceh baca A. Rani Usman, *Etnis Cina Perantauan Di Aceh* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009).

[4] Lihat misalnya Stefano Allievi and Jorgen Nielsen, eds., *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe* (Leiden: Brill, 2003), David Levering Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215* (London and New York: W.W. Norton, 2008).

[5] Lihat misalnya Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Komaruddin Hidayat, *Wahyu Di Langit Wahyu Di Bumi: Doktrin Dan Peradaban Islam Di*

kalimah syahadat, juga merupakan sebuah praktek keislaman umat sebelumnya yang dicoba luruskan kembali oleh Nabi Muhammad SAW. Sehingga beberapa praktek yang menjadi sendi ajaran Nabi Muhammad SAW ternyata juga pernah menjadi sendi ajaran nabi-nabi sebelum beliau. Karena itu, menjadi Islam (*being Muslim*) adalah menjadikan diri manusia tersebut "menyerah" di hadapan Allah. Akibatnya persoalan menjadi Islam adalah persoalan yang cukup rahasia (*sirr*) karena itu merupakan hubungan manusia dengan tuhannya. Jadi, sebenarnya perdebatan menjadi Muslim (*being Muslim*) adalah perdebatan seberapa dekat manusia dengan Allah yang hanya diketahui oleh Allah sendiri, bukan oleh orang lain. Tentu saja proses ini pernah terjadi di dalam sejarah pemikiran Islam.[6]

Jadi, bab ini akan mengetengahkan bagaimana kontruksi pemahaman mengenai agama dan budaya. Setelah itu, akan dicoba pantulkan pada situasi proses kontruksi kebudayaan Aceh yang sedikit banyak telah mengalami proses Arabisasi. Studi ini tidak hanya ingin melihat bagaimana budaya Aceh berjalan, tetapi juga ingin melacak apa saja yang mempengaruhi budaya Aceh dan apa saja pengaruh tersebut yang sudah menghilang di dalam tatanan budaya Aceh. Dengan demikian, akan didapatkan sebuah diskusi baru tentang reproduksi kebudayaan Aceh, mulai dari aspek *'irfani* (intuitif) hingga *burhani* (empiris).

Telaah ulang makna Budaya

Adapun persoalan yang cukup rumit adalah ketika kita memilah dan memilih serta mengkategorisasikan pengalaman keagamaan dan pengalaman kebudayaan. Untuk lebih memudahkan kita memahami

Panggung Sejarah (Jakarta: Paramadina, 2003).

[6] Lihat misalnya Al-Attas, *A Commentary of the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri*, idem, *Rânîrî and the Wujûdiyyah of 17th Century Acheh*, Daudy, *Allah Dan Manusia Dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*, idem, *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry (Sejarah, Karya Dan Sanggahan Terhadap Wujudiyyah Di Aceh)*.

persoalan ini, maka saya akan mencoba menelaah dari pandangan Joachim Wach dalam karya klasiknya *The Comparative Study of Religion*.[7] Joachim menjelaskan bahwa ada empat kriteria mengenai pengalaman beragama: *Pertama*, Joachim menulis "*religious experience is a response to what is experienced as Ultimate Reality*."[8] Di dalam memahami apa yang dialami atau dikatakan sebagai pengalaman puncak, Joachim membaginya kepada empat hal, yaitu: adanya tingkatan kesadaran; respons terhadapan pengalaman puncak yang dipahami sebagai sebuah pergumulan; pengalaman puncak menampakan adanya hubungan antara si pelaku dan apa yang terjadi di dalamnya; dan, kita harus memahami pengalaman tersebut di konteks tertentu.[9] Adapun yang kedua menurut Joachim adalah "*the statement that experience must be conceived of as total response of the total being to Ultimate Reality means that it is the integral person which involved, not just the mind, the emotion, or the will*."[10] Jadi, dapat dipahami bahwa pengalaman keagamaan pada kriteria ini merupakan terjadi proses pengalaman puncak yang diterima oleh tubuh seseorang, tanpa sebuah pertanyaan mengenai sebaliknya. Artinya, pikiran, emosi, dan keyakinannya sudah "total" menerima pengalaman puncak dan kemudian menjadikannya sebagai bagian dari kriteria yang pertama. Joachim mengutip pandangan Mouroux yang menyebutkan bahwa pengalaman keberagamaan ada tiga elemen: intelektual, afektif (mesra), dan sukarela.[11]

Sementara itu, yang ketiga adalah "*...religious experience is intensity. This is not meant as a descriptive statement. Potentially this is the most powerful, comprehensive, shattering, and profound experience of which man is capable*."[12] Jadi, dapat dinyatakan bahwa pengalaman beragama itu

[7] Wach, *The Comparative Study of Religions*.

[8] Ibid.30.

9 Renato I. Rosaldo Jr, "A Note on Geertz as a Cultural Essayist," *Representation* 59, no. Special Issue: The Fate of "Culture": Geertz and Beyond (1997). 30.

[10] Wach, *The Comparative Study of Religions*.32.

[11] Ibid.32.

[12] Ibid.35.

harus dilakukan secara berkesinambungan. Di samping dia bukanlah penyataan yang tidak ada makna, melainkan punya gaung dan pengaruh yang amat luar biasa bagi manusia. Joachim menyebutkan bahwa beberapa manusia yang luar biasa telah berhasil "menyuntik" kebesaran Tuhan kepada manusia yang terus menerus diwariskan pada setiap generasi. Adapun yang keempat adalah "...*that it issue in action. It involves an imperative; it is the most powerful source of motivation and action*."[13] Dari sini tidaklah mengejutkan kemudian jika ada orang yang rela mati atas pendiriannya terhadap keyakinan beragamanya. Karena ada pengalaman beragama yang menjadi sumber utama ketika dia melakukan aksi. Inilah kemudian yang mendorong bagaimana peran agama di dalam kegiatan sosial di dalam kajian sosiologi dan antropologi.[14]

Adapun persoalan mengenai pengalaman kebudayaan, Morgan menulis:

> *Culture is the expression of meaning through its forms and contents indirectly addressed to Essential Meaning, the Unconditional; whereas religion is the expression of meaning imbedded in cultural forms and contents, intentionally focused upon the Essential, the Unconditional*.[15]

Dari pernyataan ini tampak bahwa budaya merupakan makna yang muncul dari bentuk dan isi, sedangkan agama merupakan makna yang bersatu dalam bentuk dan isi budaya. Jadi, memang sulit bagi kita untuk memisahkan, mana budaya yang kita alami sehari-hari, sebab dia telah bercampur dengan agama yang kita anut.

Ada juga yang berpendapatan bahwa budaya merupakan sistem dari ide-ide.[16] Roger M. Keesing menampilkan tiga pendekatan dalam

[13] Ibid.36.

[14] Gerth dan Mills, eds., *From Max Weber in Sociology*, Turner, "Islam, Capitalism and the Weber Theses.", Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.

[15] John Morgan, "Religion and Culture as Meaning System: A Dialogue between Geertz and Tillich," *The Journal of Religion* 57,4 (1977).370.

[16] Roger M. Keesing, "Theories of Culture," *Annual Review of Anthropology* 3, (1974).77.

melihat budaya merupakan dari sistem ide-ide (pemikiran); *budaya sebagai sistem kognitif*; *budaya sebagai sistem struktural*; dan *budaya sistem simbolik*.[17] Pada yang pertama, menurut Keesing sama dengan *budaya sebagai sistem pengetahuan*. Disini dapat dipahami jika kemudian ada yang menyebutkan bahwa budaya merupakan sesuatu amalan masyarakat yang diulang-ulang, yang pada prinsipnya adalah tata pengetahuan masyarakat tersebut yang dilakukan secara kolektif. Disini kemudian, bahasa menjadi sub-budaya yang amat penting.[18] Dengan kata lain, untuk mengukur satu budaya, maka yang penting dilakukan adalah bagaimana tingkatan pengetahuan pada masyarakat tersebut. Disini agaknya, budaya menjadi sesuatu yang sangat abstrak. Dengan kata lain, siapapun yang sanggup memberikan makna dari setiap perilaku (atau definisi), maka disitulah kita baru memahami bagaimana budaya komunitas tersebut. Sistem makna disini kemudian diturunkan dari satu generasi ke generasi berikutnya sebagai sebuah pengetahuan. Ini sesuai dengan pandangan Clifford Geertz yang dikemukakan oleh Renato I. Rosaldo yaitu: *'For Geertz, the study of culture begin with the understanding of how people understand themselves.[19]* Jadi, yang paling penting di dalam memahami budaya adalah kita harus menulis budaya suatu masyarakat, dengan cara, bagaimana masyarakat tersebut memandang budaya mereka sendiri, bukan dengan cara pandang kita.

Agaknya, konsep ini menyerupai apa yang diketengahkan oleh Hans-Georg Gadamer tentang budaya (*bildung*). Dia menulis: "*Bildung is intimately associated with the idea of culture and designates primarily the properly human way of developing one's natural talents and capacities*."[20] Dengan begitu dapat dipahami bahwa budaya yang merupakan sistem dari ide-ide dapat dibangun di dalam masyarakat.

[17] Ibid.77-9.

[18] Ibid.

[19] Jr, "A Note on Geertz as a Cultural Essayist." 30.

[20] Gadamer, *Truth and Method*.9.

Saya ingin menambahkan diskusi kita tentang *budaya sebagai sistem struktural* yang mirip dengan pemikiran Levi Strauss. Menurut Keesing, pemikiran seperti ini telah memberikan pengaruh yang cukup signifikan terhadap para sarjana di kalangan Anglo-Amerika.[21] Dalam pandangan ini disebutkan bahwa pada awalnya Levi-Strauss membangun teorinya tentang *struktural* pada dua arah yaitu analisisnya terhadap struktur sistem keturunan dan mitos.[22] Untuk itu, arah dari suatu kebudayaan lalu sangat dilihat dari dua ini dan bagaimana pengaruhnya di dalam masyarakat sehari-hari. Keesing menulis bahwa Levi Strauss memandang budaya adalah sebagai "*shared symbolic system that are cumulative* creation of mind; *he seeks to discover in the structuring of cultural domains – myth, art, kinship, language – the principles of mind that generate these cultural elaborations*."[23] Definisi ini memperlihatkan bahwa budaya merupakan salah satu hal yang cukup signifikan, karena dia langsung berkaitan erat dengan bagaimana struktur wilayah budaya, namun dia menjadi sangat metafisik, ketika bersentuhan dengan prinsip-prinsip pikiran manusia. Disini, sekali lagi kita melihat bahwa mitos, seni, keturunan, dan bahasa merupakan wilayah kebudayaan, dan tugas kita, misalnya untuk mengkaji bagaimana semua ini distrukturkan di sekeliling kita.[24] Konsekuensinya struktur itu muncul dari hasil analisa manusia, yang pada gilirannya dapat dibuat satu pernyatan bahwa *budaya merupakan hasil produksi manusia yang sudah terstruktur dengan baik* dalam beberapa wilayah sosial.[25]

Adapun definisi budaya yang ketiga adalah budaya sebagai *sistem*

[21] Keesing, "Theories of Culture."78.

[22] Layton, *An Introduction to Theory in Anthropology*. 70.

[23] Keesing, "Theories of Culture."78.

[24] Persoalan-persoalan ini lebih banyak dikupas dalam anthropologi – sosial. Lihat misalnya, John Beattie, *Other Culture: Aims, Methods and Achiements in Social Anthropology* (Broadway House: Routledge, 1972). Lihat juga Michael G. Peletz, "Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology," *Annual Review of Anthropology* 24 (1995).343-72.

[25] Christopher Lloyd, *Explanation Social History* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).242.

simbolik. Menurut Keesing, pemikiran ini di wilayah kontinental banyak terdapat dalam pemikiran Louis Dumont, sementara di Amerika Serikat dipelopori oleh dua anthropolog terkemuka dari tradisi Parsonian yakni: Clifford Geertz dan David Schneider. Menurut Keesing, Geertz menganggap bahwa budaya sebagai *semiotic*. Untuk mempelajari budaya, maka dengan sendirinya studi tentang makna dari tanda-tanda kebudayaan.[26] Sebenarnya definisi dari Geertz ini memang sangat terkenal di kalangan antropologi, khususnya ketika dia menulis tentang agama sebagai sistem kebudayaan (*religion as a cultural system*).[27] Namun, bagi Geertz, budaya adalah: "*the fabric of meaning in terms of which human beings interpret their experience and guide their action*."[28] Disini sebenarnya dapat dimengerti kenapa Geertz lebih memandang budaya sebagai sebuah kajian semiotik, atau seperti yang pernah digagas oleh Ricouer yaitu sebagai teks. Jadi, proses penafsiran dalam teks dipakai oleh Geertz pada budaya, yang disebut sebagai *fabric of meaning* (susunan makna). Dengan begitu dapat ditarik satu benang merah bahwa budaya merupakan sebuah susunan teks yang harus ditafsirkan oleh sang-penafsir. Karena itulah muncul *tafsir kebudayaan* ala Geertz yang dikenal dengan *thick description*.

Adapun ketika menjelaskan budaya sebagai sistem simbol, David Schneider, menurut Keesing, ada kategoris atau 'unit-unit' dan 'peraturan-peraturan' tentang hubungan sosial dan model-model tingkah laku.[29] Agaknya disini muncul makna simbol dan peraturan bagaimana budaya diinterpretasikan oleh masyarakat.

[26] Keesing, "Theories of Culture."79.

[27] Clifford Geertz, *The Intepretation of Cultures* (London: Hutchinson, 1973). Khususnya bab 4 dimana Geertz memaparkan pandangan tersebut. Komentar terhadap artikel ini bisa dibaca di dalam Nancy K. Frankenberry and Hans H. Penner, "Clifford Geertz's Long-Lasting Moods, Motivation, and Metaphysical Conceptions," *The Journal of Religion* 79,4 (1999).617-740. Untuk memahami pikiran Geertz, baca juga Fred Inglis, *Clifford Geertz: Culture, Customs and Ethics* (Cambridge: Polity Press, 2000).

[28] Clifford Geertz, "Ritual and Social Change: A Javanese Example," *American Anthropologist* 59,1 (1957).33.

[29] Keesing, "Theories of Culture."81.

Sehingga kemudian budaya ini menjadi semacam adat istiadat yang mengikat satu komunitas tertentu. Menurut Keesing, Schneider malah memunculkan istilah dalam memahami budaya sebagai sistem simbol yaitu sistem normatif yaitu Ego manusia. Jadi, pusat kebudayaan dengan demikian adalah sistem makna yang berasal dari Ego manusia dan bagaimana posisi manusia di dalam dunia yang nyata dan bukannya bagaimana posisi manusia tentang bagaimana muncul di dalam dunia sebagai sebuah kenyataan.[30]

Selanjutnya, budaya dalam pandangan Emile Durkheim.[31] Premis utama Durkeim adalah budaya merupakan 'representasi kolektif' dalam beberapa jenis hububungan di dalam masyarakat.[32] Ken Morrison memberikan penjelasan tentang representasi kolektif (*collective representations*) sebagai berikut: "*This concept is used in Durkheim …to identify the existence of external social realities and common social practices that form rules of conduct that have the authority of the group*."[33] Walaupun definisi ini hampir serupa dengan Schneider di atas kelihatannya, namun Durkheim peraturan lebih dikaitkan dengan kewenangan (otoritas), ketimbang Ego. Inilah yang membuat kita lebih mengerti mengapa budaya selalu diatur dalam sebuah perangkat peraturan dan adanya orang-orang yang berpengaruh di dalam suatu komunitas. Merekalah yang kemudian yang bisa menjelaskan 'apa yang dipraktekkan' oleh masyarakat kepada masyarakat tersebut atau 'orang yang sedang mempelajari budaya masyarakat tersebut. Ini kemudian mengajak kita pada kajian kharisma dan otoritas dalam lapangan kebudayaan.

[30] Ibid.

[31] Untuk memahami Durkheim, baca misalnya, Durkheim, *On Morality and Society*, Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, ed. Steven Lukes, terj. W.D. Halls (London: The Free Press, 1982), Morrison, *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*. 148-272.Emirbayer, "Durkheim's Contribution to the Sociological Analysis of History."

[32] James L. Peacock, "Durkheim and the Social Anthropology of Culture," *Social Forces* 59,4 (1981).997.

[33] Morrison, *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*.416.

Dari beberapa uraian di atas, dapat dimengerti *budaya merupakan hasil pemikiran manusia yang dipraktekkan di dalam kehidupan mereka.* Agaknya debat dikalangan para sosiolog dan antropolog adalah bagaimana *budaya* muncul di dalam pemikiran manusia. Karena itulah maka *budaya boleh disamakan dengan teks* atau lazimnya disebut sebagai teks-sosial. Karena budaya merupakan pemikiran dan teks, maka budaya ini lebih dikesankan sebagai hasil produk, dan bukan berdiri sendiri di dalam masyarakat. Koentjaroningrat menuturkan bahwa menurut ilmu antropologi, "kebudayaan" adalah keseluruhan sistem gagasan, tindakan dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan milik diri sendiri dengan belajar."[34] Jika misalnya, kita ingin mengkaji tentang budaya Aceh, maka agenda yang paling mustahak untuk dipecahkan adalah bagaimana budaya Aceh dimunculkan dan siapa yang punya otoritas dalam produksi budaya masyarakat ini. Namun, pemahaman kita akan lebih tajam jika kita bisa memahami budaya dalam bentuk sosial (*social forms*).

Jadi, dapat dipastikan bahwa untuk memahami konteks kebudayaan Aceh yang telah mengalami proses Arabisasi sangatlah rumit. Sebab, persoalan pengalaman beragama untuk mencapai *Ultimate Reality* telah berhenti kajiannya pada pengalaman Hamzah Fansuri pada abad ke-17. Harus diakui bahwa pandangan yang dipaparkan oleh Joachim di atas, sedikit banyak merupakan kajian mistisisme Islam atau tasawwuf.[35] Kajian ini sendiri bukan hanya monopoli agama Islam, melainkan juga agama-agama besar lainnya di dunia ini. Mereka sebenarnya ingin menjelaskan bagaimana Pengalaman Puncak bisa dijelaskan dan dirasakan oleh manusia yang ingin dekat dengan Tuhannya. Disini definisi Tuhan yang "jauh" bisa menjadi begitu "dekat."

[34] Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*.180.

[35] Lihat beberapa karya berikut: Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* , Martin Lings, *What Is Sufism?* (Aligarh: Premier Publishing Company, 1973), Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina, 1975).

Asal mula budaya Aceh

Sebelum saya menguraikan lebih panjang lagi, izinkan saya bercerita tentang pengakuan mahasiswa Iran terhadap peradabannya dan pandangannya terhadap Islâm. Saya berjumpa dengan wanita ini disamping kantor saya di Australia. Dia mengaku beragama Islâm, karena bagi dia di Iran, orang tidak punya pilihan lain, kecuali menganut agama Islâm. Namun, menurut dia, beberapa orang Iran yang menganut Islâm, masih menyembunyikan iman mereka kepada agama asli orang Iran, yaitu Zoroasther, sebuah agama yang paling tua di dunia. Dia menyebutkan bahwa Islâm tidak membawa apa-apa ke negerinya, selain banyaknya peraturan yang mengekang kebebasan manusia. Dia juga menyebutkan bahwa tidak sedikit pemuda pemudi Iran yang masih beragama Zoroasther, kendati secara resmi mereka adalah Muslim. Menurut dia, orang Iran sangat bangga dengan sejarah peradaban mereka yang telah berjasa mengangkat harkat martabat orang Iran selama ribuan tahun, jauh sebelum Islâm datang ke tempat mereka. Dia mengatakan bahwa Islâm tidak memberikan apa-apa bagi orang Iran, kecuali mengekang semua kebebasan orang Iran. Karena itu, dia mengutuk Islâm telah menjauhkan orang Iran dari agama asli mereka. Lalu, ketika saya membuka *yotube* di internet, saya baru mendapatkan kesan bahwa penganut Zoroasther memang masih ada, mereka memakai kopiah, baju putih, dan wanita memakai kerudung, sepintas, mereka persis seperti orang Islâm yang berada di Aceh, hanya saja, mereka menyembah api. Wanita yang menceritakan kebanggaan agama nenek moyang mereka ini meneruskan ceritanya bahwa orang Iran masih banyak yang beragama Zoroasther, walaupun tampilan mereka seperti orang Islâm.

Cerita dia membuat saya terpukau sekaligus tersentak dan ingin sekali membandingkan dengan semua adat istiadat yang dimiliki oleh orang Aceh. Sebab, yang saya bayangkan adalah Iran merupakan negara Islâm yang cukup berhasil memberikan inspirasi kepada seluruh Muslim di beberapa kawasan Islâm, khususnya pengaruh

revolusi Iran.[36] Kami pun bertukar cerita tentang apa yang terjadi di Aceh, saya menunjukkan beberapa gambar wanita Aceh yang memakai kerudung dan pria Aceh yang memakai kopiah atau peci serta tampilan mereka secara tradisional. Dia pun terkejut melihat busana tradisional orang Aceh hampir mirip dengan busana orang Iran yang menganut agama Zoroasther. Belum lagi berbagai pernak pernik yang dipakai oleh perempuan, merupakan simbol-simbol agama tradisional di Timur Tengah, yang sama sekali tidak berkaitan dengan ajaran Islâm. Sepintas saya juga yakin bahwa memang Islâm ”tidak membawa apa-apa” ke Aceh, kecuali sebuah kafilah budaya yang dinamakan Islâm oleh nenek moyang orang Aceh.

Lalu untuk mengkonfirmasi ini, saya pun berjumpa dengan salah satu mahasiswa keturunan Iran yang lahir di Jerman. Dia mengatakan bahwa perasaan yang dimiliki oleh wanita ini adalah perasaan yang amat umum, dan tidak sedikit mereka (anak muda) yang ingin kembali ke agama nenek moyang, walaupun secara lahiriah mereka beragama Islâm. Akhirnya, dia mengatakan bahwa fenomena ini wujud ketika Islâm hadir di negara mereka tidak memberikan kebebasan atau mengekang semua budaya mereka. Ketika saya berada di dalam kamar wanita Iran tersebut, saya

[36] Untuk mengetahui hal ini lebih lanjut, baca Ervand Abrahamian, "'Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution,” dalam *Islam, Politics, and Social Movements*, ed. IIII dan Ira M. Lapidus Edmund Burke (London: I.B. Tauris, 1988), Shahrough Akhavi, "The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution," *Comparative Studies in Society and History* Vol.25, No. (1983), Said Amir Arjomand, "Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective," *World Politics* Vol.38, No.3 (1986), Gene Burns, "Ideology, Culture, and Ambiguity: The Revolutionary Process in Iran," *Theory and Society* Vol.25, No.3 (1996), Fred Halliday, "Iran's Revolution: The First Years," *MERIP Report* No.88 (1980), Nikki R. Keddie, "Iranian Revolution in Comparative Perspective,” dalam *Islam, Politics, and Social Movements*, ed. IIII and Ira M. Lapidus Edmund Burke (London: I.B. Tauris, 1988), Charles Kurzman, "Structural Opportunity and Perceived in Social Movement Theory: The Iranian Revolution of 1979," *American Sociological Review* Vo.61, No.1 (1996), Mansoor Moaddel, "Ideology as Episodic Discourse: The Case of the Iranian Revolution," *American Sociological Review* Vol.57, No.3 (1992), Ludwig Paul, ""Iranian Revolution" And Iranian-Islamic Revolutionary Ideology," *Die Welt des Islams* Vol.39, no. 2 (1999), Karen Rasler, "Concessions, Repression, and Political Protest in the Iranian Revolution," *American Sociological Review* Vol.61, No.1 (1996).

melihat ada memang lambang agama Zoroasther dalam bahasa Arab.[37] Lalu saya pun mencoba membuka beberapa gambar budaya agama ini di internet, dan hampir semuanya tidak jauh beda dengan apa yang diceritakannya dan sedikit banyak mirip dengan budaya orang Aceh. Pertanyaannya adalah bagaimana kita bisa memahami kerak peradaban Aceh, jika memang terdapat hubungan yang cukup kuat antara budaya Aceh dengan budaya agama Zoroasther. Saya mengatakan kepada wanita ini, bahwa adat istiadat orang Aceh lebih dekat ke Barat (Timur Tengah dan Asia Selatan), ketimbang ke Timur (budaya Jawa) atau lebih ke Timur lagi yaitu budaya orang Irian Jaya. Namun, semakin dilihat ke 'Barat' semakin tampak bahwa Aceh sendiri belum jauh berbeda dengan apa yang disampaikan oleh wanita ini – yaitu masih banyak memakai aset sejarah Timur Tengah. Harus diakui bahwa beberapa budaya Zoroasther memang telah diadopsi dalam Islâm oleh beberapa sekte di Iran.[38]

Jika benar bahwa sekian banyak budaya atau istiadat orang Aceh yang dipraktekkan sekarang adalah warisan dari budaya Iran yang bernuansa Zoroasther atau Arab yang sedikit banyak bernuansa Badui, atau kalau mau dibanggakan lebih dekat dengan Turki (Asia Barat),[39] maka satu hal yang perlu disini adalah kita bisa menemukan piring peradaban Aceh sebagai kawasan yang cukup kosmopolitan pada zaman dahulu, dimana beberapa budaya atau peradaban dunia telah bertemu di Aceh dan bisa dikatakan sebagai alasan kenapa Aceh memiliki kekhasan secara global, dibandingkan kawasan lain

[37] Lihat juga George Foot Moore, "Zoroastrianism," *The Harvard Theological Review* 5,2 (1912). 180-226. A. V. Williams Jackson, "Zoroastrianism and the Resemblances between It and Christianity," *The Biblical World* 27,5 (1906). 335-43.

[38] Karen Amstrong, *A History of God* (New York: Ballatine Books, 1994).178.Marietta Stepaniants, "The Encounter of Zoroastrianism with Islam," *Philosophy East and West* 52,2 (2002). 159-172.

[39] Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain 1858-1898* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1960), idem, "The Pre-Modern Sultanate's View of Its Place in the World," dalam *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*, ed. Anthony Reid (Singapore: Singapure University Press, 2006).

di Indonesia, seperti halnya budaya Jawa dan Bali yang lebih dekat ke agama Hindu dan Buddha dari Asia Selatan. Dengan kata lain, piring peradaban Jawa dan Bali lebih dekat ke kawasan Asia Selatan (India dan Nepal), dan sedikit banyak punya kemiripan dengan Thailand, Burma dan Vietnam– dimana lebih banyak mengagungkan manusia sebagai 'tuhan,' ketimbang Tuhan yang membuat manusia.[40]

Peradaban adalah kumpulan konsep/produk tentang kehidupan umat manusia. Produk ini bisa berbentuk dari hasil tingkah laku yang dipengaruhi oleh apa yang mereka yakini dalam kehidupan seseorang. Disini, ada dua aspek penting dari peradaban yaitu keutuhan pemikiran seseorang dan apa yang terjadi disekitar orang tersebut. Dengan kata lain, orang itu berpikir dan berada, maka dia sesungguhnya sedang membangun sebuah peradaban. Jadi, untuk mengenal satu peradaban satu kaum, maka yang paling diperlukan adalah meneliti tingkat berpikir masyarakat tersebut. Disini tentunya kita harus membuat satu asumsi tingkat berpikir yang cukup maju, hingga berpikir yang cukup sederhana, untuk tidak mengatakan primitif. Tingkat berpikir ini bisa dilihat dari budaya yang dipraktekkan oleh masyarakat tersebut. Dengan kata lain, kita harus mampu menjelaskan bagaimana produksi budaya dilakukan di dalam komunitas ini, dan siapa saja yang paling berpengaruh di dalamnya. Di kalangan masyarakat yang cukup sederhana, maka tingkat berpikir mereka pun harus dilihat dari cara mereka memandang diri mereka sendiri, bukan dengan standar yang kita gunakan. Sebab, jika kita melihat budaya satu kaum lain, dengan kaca mata kita sendiri, maka yang terjadi adalah distorsi disana disini, mengingat tidak mampu bagi kita menerjemahkan budaya satu kaum jika kita tidak memahaminya dengan cara mereka memahaminya.

Sebelum kita masuk lebih jauh ke diskusi peradaban, maka saya

[40] Lihat misalnya, Fred B. Eiseman, *Bali Sekala & Niskala: Essays on Religion, Ritual, and Art*, Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (New Jersey: Princeton University Press, 1980), S. Haryanto, *Pratiwimba Adhiluhung: Sejarah Dan Perkembangan Wayang* (Jakarta: Djambatan, 1988).

akan mencoba menguraikan unsur-unsur peradaban terlebih dahulu, supaya kita bisa memposisikan dimana peradaban yang menjadi objek penulisan dalam bab ini. Dalam mengkaji peradaban, maka empat hal penting yang harus diketahui yaitu budaya, agama, bahasa, dan sejarah suatu masyarakat.[41] Jika kita ingin mengkaji peradaban Islâm di Aceh atau Peradaban Aceh yang dipengaruhi Islâm, maka faktor pemahaman terhadap bahasa, budaya, agama dan sejarah menjadi sangat penting. Saya ingin melihatnya bagaimana keempat konsep ini berhasil dikolabarasikan dalam konteks masyarakat Aceh. Akan tetapi titik tekan saya lebih banyak pada aspek kebudayaan, karena saya memandang kebudayaan sangat erat hubungannya dengan peradaban. Karena itu, diskusi kebudayaan akan lebih saya fokuskan apa yang dipikirkan oleh para ilmuwan sosial, dan sedikit banyak juga kita akan melihat bagaimana ilmuwan Islâm memandang isu ini, lalu dari sini, saya akan mendiskusikan bagaimana bangunan peradaban atau kebudayaan Aceh.[42] Harapan saya adalah dari paparan ini, diharapkan akan muncul pandangan yang luas tentang bagaimana perjalanan kebudayaan Aceh serta apakah kita dapat mengatakan bahwa Aceh memiliki kekhasan budaya atau bahkan mempunyai peradaban sendiri.

Menulis tentang budaya Aceh, merupakan topik yang sangat luas sekali. Hal ini disebabkan peradaban Islâm sendiri di Aceh merupakan hasil perkawinan Islâm dan budaya-budaya dari Timur Tengah dengan budaya-budaya tempatan yang ada di Aceh saat Islâm datang ke negeri ini. Jadi, tidak mungkin dijelaskan disini semua aspek peradaban Islâm di Aceh. Jadi, sekarang akan difokuskan pada perkembangan budaya Aceh dan bagaimana kita memahami budaya Aceh.

[41] Lihat misalnya Abdullah, *Kontruksi Dan Reproduksi Kebudayaan*, Abdullah, *Islam Dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*.

[42] Lihat penjelasan tentang *budaya* dan *peradaban* dalam Jr. George W. Stocking, "Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective," *American Anthropologist* 68,4 (1966).867-88.

Mencari definisi Aceh memang sudah banyak dilakukan oleh para sarjana, khususnya tentang apa itu Aceh dan bagaimana suku Aceh tersebut bisa muncul di dunia. Namun, melihat Aceh di dalam konteks sosial sejarah dan sosial antropologis, pada hakikatnya tidak akan pernah berhenti dinamikanya. Misalnya, bagaimana kita melihat asal usul orang yang mendiami Aceh? Apa bahasa yang mereka gunakan? Kemudian, bagaimana identitas Aceh dilihat di dalam setiap episode sejarah. Dalam hal ini, Aceh sudah berdiri hingga ratusan tahun yang lalu, dimana di dalamnya ada kerajaan, peperangan, perkembangan keilmuan, penyatuan dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia pada tahun 1945, upaya melakukan pemberontakan terhadap NKRI, lalu muncul konflik selama 30 tahun lebih, dan terakhir Aceh sudah berdamai lagi dengan Republik Indonesia. Yang menarik adalah ketika kita menyebut satu penggal sejarah Aceh, maka di dalamnya ada tokoh yang memainkan peran yang cukup penting. Konflik RI dengan GAM, ada tokohnya yaitu Hasan di Tiro. Sejarah pemberontakan Aceh terhadap RI sebelum Orde Lama, nama Daud Beureueh adalah satu ikon perjuangan rakyat Aceh. Ketika kita mengupas sejarah kerajaan Islâm di Aceh, nama Sultan Iskandar Muda menjadi begitu dominan di dalamnya. Pada saat yang sama, ketika kita mengupas tentang tradisi keilmuan, maka nama seperti Syaikh Nurdin Ar-Raniry, Syaikh Abdur Ra'uf al-Singkili, Hamzah Fansuri menjadi begitu menarik untuk dikupas. Karena itu, selama ratusan tahun Aceh dimunculkan sebagai sebuah identitas di ujung Pulau Sumatra telah banyak mencatat sejarah yang amat banyak sekali.

Hal yang sama juga ketika kita kupas mengenai sejarah Jawa, Padang, Bugis, dan Irian. Semuanya menjadi begitu banyak yang harus diingat, dikenang, lalu ditulis sebagai bagian dari perjalanan sebuah bangsa, yaitu Indonesia. Namun, kita boleh jadi agak sedikit bingung untuk mendefinisikan identitas mereka sebagai bagian dari suku-bangsa dan negara-bangsa. Kemegahan Kerajaan Jawa (Majapahit) dan Kerajaan Sriwijaya (Palembang-Jambi) ternyata sampai pada negeri Thailand. Bahkan nama Singapura di dalam

sejarah Jawa adalah Temasek. Inilah yang cukup menjadi misteri bagi peminat sejarah untuk "berhati-hati" melihat masa lalu *endatu*-nya (asal usul keturunannya). Terkait dengan *endatu* orang Aceh, saya ingin menukilkan lagu yang dibawah oleh salah seorang penyanyi Aceh yang cukup terkenal, yaitu Rafly. Dalam albumnya *Surga Firdaus* ada lagu yang berjudul *Hoka Raja Loen*, Rafly menyanyikan:

Endatu geutanyoe ureung meutuwah
Neupeujeut le Allâh ateuh rueng donya
Achemeunia asai phoun nambah
Dalam seujarah meunan calitra
(Keturunan kita orang yang bertuah
Dijadikan Allâh di atas bumi
Achemeunia asal mulanya
Di dalam sejarah begitu dikisahkan)

Beek tabeoh kada wangsa meutuwah
Turounan meugah meuri-ri wangsa
Khujja ngoen majja lakap geupajah
Turoenan meugah dorius raja
(Jangan membuang kadar bangsa yang bertuah
Keturunan megah yang dikenal setiap bangsa
Khujja dan Maja yang diberikan laqab
Keturunan megah dari Raja Dorius).

o…. o…o…
E….elam lahet … 8x
Hoka Raja loen …!
(O…o…o…
E… elam lahet
Kemana Raja saya?)

Di tanoh parsia trouh neulangkah
Nanggroe neucah samudra parsia

Meunan neusyareh dalam sejarah
Nanggroe meutuwah beugeot tajaga
(Dari Tanah Persia datang melangkah
Negeri dibuka samudra Pasai
Begitu dijelaskan di dalam Sejarah
Negeri bertuwah agar dijaga)

Amanah endatu beugeot tapagah
Bek gadoeh tuwah wangsa mulia
Mulia ureung cit bak tuwah
Wangsa meutuwah bek taboeh kada
(Amanah Endatu haruslah dijaga
Jangan sampai hilang tuah bangsa yang mulia
Mulia orang itu dari tuahnya
Bangsa yang bertuah jangan buang kadar)

E…. Elam lahet 8 X
Hoka Raja Loen….!
(E… elam lahet
Kemana Raja saya?)

Dari beberapa penggal sya'ir lagu di atas, tampak jelas bahwa asal keturunan bangsa Aceh adalah dari tanah Persia. Namun sampai sekarang jarang para sarjana yang mengangkat kisah seperti ini, mengingat sering orang memberikan kepanjangan ACEH sebagai Arab, China, Eropah, dan Hindia. Namun dalam karya Affan Jamuda dan A.B. Lila Wangsa yang berjudul *Peungajaran Peuturi Droe Keudroe* (Pelajaran mengenal diri sendiri) disebutkan:

> *Wangsa Acheh saboh wangsa nyang jak meunanggroe rot blah barat pulo Ruja. Wangsa nyan asai phon nibak wangsa Achemenia, Wangsa Achemenia nyang asai jih phon bah binak buket Kaukasus di Europa teungoh. Wangsa Achemenia nyang hudep bak thon 2500 GM (gohlom masehi).*

Wangsa Achemenia saboh wangsa nyang harok meurantoe, sampoe wangsa nyang meusipreuk bansaboh Asia, Afrika, Europa ngon pulo Ruja. Nyang saboh turonan neuweh u tanoh Parsi jeut keuwangsa Parsia, nyang sabih suke neuweh u pulo Ruja, dudoe teuma jeut keuwangsa Acheh.

Wangsa Acheh asai phon nibak wangsa Achemenia-Parsia-Acheh.[43]

(Bangsa Aceh adalah satu bangsa yang membangun negeri di sebelah barat Pulau Ruja. Bangsa ini asalnya dari bangsa Achemenia, bangsa Achemenis berasal dari sebuah bukit Kaukasus di Eropa Tengah. Bangsa Achemenia hidup sekitar 2500 Tahun sebelum Masehi.

Bangsa Achemenia satu bangsa yang suka merantau, sampai bangsa ini tersebar di seluruh Asia, Afrika, Eropa dan juga Pulau Ruja. Satu keturunan pindah ke tanah Persia, kemudian menjadi bangsa Persia, yang satu suku lagi pindah ke Pulau Ruja, kemudian lahir bangsa Aceh.

Bangsa Aceh pertama sekali berasal dari bangsa Achmenia-Parsia-Acheh).

Tentu saja ini bukan sebuah kebetulan, jika kemudian kita temukan akar sejarah migrasi manusia dari Persia, bahkan sebelum Raja Darius (521-486 Sebelum Masehi) yang menguasai Persia, konon beragama Zoroasther. Raja ini menyebarkan sayap pemerintahannya sampai Eropa, Anatolia, Mesir, Mesopotamia, dan India Barat. Dalam buku *A History of World Societies* disebutkan bahwa: "*They had created "world empire" encompassing of the oldest and most honored kingdoms and peoples of the ancient Near East*."[44] Jadi, ada benarnya bahwa penggalan lagu Rafly di atas, yaitu "*Beek tabeoh*

[43] Affan Jamuda and AB. Lila Wangsa, *Peungajaran Peuturi Droe Keudroe* (Pidie: Angkasa Muda, 2000). 2.

[44] John P. McKay, Bennett D. Hill, dan John Buckler, *A History of World Societies*, ed. F.F. Conlon, J.W. Dasdess, dan L.L. Johnson (Boston: Houghton Mifflin Company, 1984). 63.

kada wangsa meutuwah; t*urounan meugah meuri-ri wangsa*; k*hujja ngoen majja lakap geupajah*; t*uroenan meugah dorius raja*. Sampai sekarang, bukti sejarah ini memang masih mengundang sejumlah tanda tanya. Sebab, di dalam sejarah, selalu disebutkan nama Parsia di dalam sejarah Aceh, namun jarang yang bisa menarik kembali kemana arah sejarah Aceh sebelum Masehi atau sebelum Islâm datang ke daerah ini. Pada masa Darius dan anaknya Xerxes (486-464 Sebelum Masehi), mereka telah membangun suatu monarki kekuasaan, yang ternyata telah disebutkan sebagai "*world empire*" (kerajaan dunia) hingga menjadi cikal bakal beberapa kerajaan di Timur Tengah.[45]

Kemudian Jamuda dan Lilawangsa menulis:

Wangsa Parsi yoh goh jeut keuwangsa Acheh, phon teuka di tanoh Parsi (Iran-Irak jinoe). Sabab musabab neueuka sampoe roh neumeunanggroe lam pulo ruja. Bak zameun Raja Dorius neumat keurajeun di Parsia, lam masa nyang kuasa keurajeun Raja Dorius luah lagoina mulai di Meuser troh u Hindi ngan lam pula Ruja. Lam masa nyan keu wangsa-ureung bako-bako di nanggroe Parsia neujak duek u nanggroe blah barat pulo Ruja nyang dudoe neulakap Nanggroe Aceh. Yoh goh nyang lam tanoh Acheh kana Aulia-Aulia Allâh, nyang sahe naggroe Acheh milek harta Aulia-Aulia Allâh.[46]

(Bangsa Persia sebelum menjadi bangsa Aceh, pertama kali datang di tanoh Parsia (Iran-Irak sekarang). Sebab datang sampai membangun negeri di Pulau Ruja. Pada masa zaman Raja Darius memegang tampuk kekuasaan di Persia, pada waktu itu wilayah kekuasaan Raja Darius sangatlah luas sekali mulai dari Mesir hingga ke India sampai ke Pulau Ruja. Pada zaman itu berbagai bangsa di negeri Persia berangkat menetap di sebelah Barat Pulau Ruja kemudian diberinama Nanggroe Aceh. Sebelum itu di tanah

[45] Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974).282.

[46] Jamuda and Wangsa, *Peungajaran Peuturi Droe Keudroe*. 3

Aceh sudah ada wali-wali Allâh, yang jaga negeri Aceh milik harta-harta Aulia Allâh).

Jadi, dapat dipastikan bahwa asal usul endatu orang Aceh adalah dari Parsia yang datang ke Pulau Ruja, sebuah pulau yang kemudian diberi nama Aceh. Namun yang menarik adalah jika benar pada zaman Raja Darius yang beragama Zoroasther sudah ada Wali-Wali Allâh di Aceh, maka pertanyaannya adalah apa benar sudah ada agama yang menyembah Allâh sebelum Masehi. Sebab ungkapan bahwa Aceh milik atau tanah para Wali juga ditemukan dalam ungkapan lagu Rafly berikut:

Han geu meu kafe ureung Aceh nyang
Saweub bumoe nyang tanoh Aulia
Geutem sut nyawong peudong kheun Allâh
Kameunan reusam geutung pusaka
(Tidak akan menjadi Kafir orang Aceh itu
Sebab bumi ini adalah tanah Aulia
Rela mengeluarkan nyawa untuk mempertahankan kalimah Allâh
Begitu adat yang diambil sebagai pusaka)

Menurut sejarah, bangsa Achemenia adalah cucu dari Nabi Nuh *'alayhi wa sallam*. Dalam silsilah Nabi dan Rasul yang dikeluarkan Nabi Nuh memiliki lima orang anak yaitu: 'Abir, Kan'an, Sam, Ham, dan Yafits. Dua anak pertama ('Abir dan Kan'an) tewas dalam musibah banjir yang terjadi pada masa Nabi Nuh. Sementara Sam menjadi "bapak" bagi para Nabi dan Rasul hingga pada sejarah orang Timur Tengah. Sementara Ham menjadi cikal bakal sejarah endatu orang Afrika. Adapun Yafits memiliki anak Yunan, Lubthi, dan Rumi yang menjadi cikal bakal sejarah bangsa Eropa. Mengenai keutamaan Nabi Nuh di dalam sejarah umat manusia, Allâh berfirman: "Sesungguhnya Allâh telah memilih 'Adam, Nuh, keluarga Ibrahim dan keluarga 'Imran melebihi segala umat" ('Ali Imran (3): 33); "Apakah kamu (tidak percaya) dan heran bahwa datang kepadamu

peringatan dari Tuhanmu yang dibawa oleh seorang laki-laki di antaramu untuk memberi peringatan kepada mu? Dan ingatlah oleh kamu sekalian di waktu Allâh menjadikan kamu sebagai pengganti (yang berkuasa) sesudah lenyapnya kaum Nuh, dan Tuhan telah melebihkan kekuatan tubuh dan perawakanmu (dari kaum Nut itu). Maka ingatlah nikmat-nikmat Allâh supaya kamu mendapat keberuntungan" (al-A'raf (7): 69).

Budaya Aceh dalam kekinian

Pandangan hidup orang Aceh sangat sedikit sekali dikupas oleh para sarjana, kecuali adat istiadat dan kehidupan beragama mereka yang sesuai dengan ajaran Islâm. Tesis utama mengenai Aceh selalu dikaitkan dengan Islâm. Jadi, mendiskusikan Aceh, sama dengan mendiskusikan Islâm. Persoalan ini juga muncul ketika para sarjana mengupas mengenai identitas Melayu. Bagi sekalangan peneliti, antara Islâm dan Melayu tidak dapat dipisahkan.[47] Jika di kalangan Melayu, Inggris dipandang sebagai 'pengacau' jalannya sejarah kerajaan Melayu, maka di Aceh, Belanda dipandang telah berani 'menganggu' sistem tatanan bernegara rakyat Aceh.[48]

Untuk lebih memudahkan pemahaman kita mengenai dunia Aceh, ada baiknya kita diskusikan *apa yang membuat Aceh dikenal*

[47] Lihat beberapa karya berikut: Joseph M. Fernando, "The Position of Islam in the Constitution of Malaysia," *Journal of Southeast Asian Studies* 37,2 (2006).249-66, Judith Nagata, "How to Be Islamic without Being an Islamic State: Contested Models of Development in Malaysia," dalam *Islam, Globalization and Postmodernity*, ed. Akbar S. Ahmed dan Hastings Donnan (London and New York: Routledge, 1999).63-90.

[48] Sebagai karya pengantar mengenai sejarah Aceh dan tata laksana pemerintahannya, baca Lee Kam Hing, "Aceh at the Time of the 1824 Treaty," dalam *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*, ed. Anthony Reid (Singapore: Singapore University Press, 2006), Pierre-Yves Manguin, "Demografi Dan Tata Perkotaan Di Aceh Pada Abad 16 Data Baru Menurut Sebuah Buku Pedoman Portugis 1584," dalam *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, ed. Henri Chamber-Loir and Hasan Muarif Ambary (Jakarta: Ecole francaise d'Extrem-Orient, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Yayasan Obor Indonesia, 1999), Ismail Suny, ed., *Bunga Rampai Tentang Aceh* (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1980).

dalam dataran metafisika. Artinya, kita tidak akan hanya mengupas bagaimana kemegahan kerajaan dan pengaruh kerajaan Aceh,[49] tetapi juga mencari dasar-dasar kehidupan rakyat Aceh yang menyebabkan mereka mampu bertahan selama ratusan tahun. Peringkat tertinggi di dalam sejarah kerajaan Aceh adalah para raja atau dikenal dengan istilah *Sultân*. Di bawah nya ada *Ulè Balang*. Di bawahnya terdapat beberapa kampung yang dikenal dengan istilah *mukīm*. Lalu dibawahnya ada *sago* yang terdiri dari beberapa federasi kampung. Inilah laporan yang sering dipaparkan oleh para sarjana mengenai tata laksana pemerintahan Aceh, khususnya pada era Sultan Iskandar Muda.[50] Demikian pula, ada laporan sekitar abad ke-16 yang menyebutkan bahwa kehidupan kerajaan dan rakyat Aceh lebih banyak ditemukan di kawasan pesisir, ketimbang di kawasan pedalaman. Menurut satu laporan, sebagaimana ditulis oleh Pierre-Yves Manguin, "semua desa dan kota pelabuhan, yang dengan nasibnya masing-masing dibangun dekat (hampir) semua muara aliran sungai yang mengalir ke Lautan Hindia atau Selat Melaka, menyembah atau "membayar upeti" kepada raja yang besemayam di bandar Aceh, yakni kota yang telah menjadi pelabuhan terbesar di Sumatra."[51] Sedangkan gambaran kehidupan rakyat jelata, digambarkan oleh Denys Lombard yang dirangkumnya dari beberapa sumber:

> Pakaian mereka biasanya dari belacu biru – jenis yang paling bagus, warnanya merah lembayung. Mereka mempunyai kebiasaan aneh, yaitu di atas kepala mereka memakai serban yang diikat sepertu gulungan, sedemikian rupa hingga ujung kepalanya tat tertutup… Di pundak, mereka memakai baju atau rompi dengan

[49] Hing, *The Sultanate of Aceh: Relations with the British 1760-1824*.

[50] Reid, *Asal Mula Konflik Aceh: Dari Perebutan Pantai Timur Sumatra Hingga Akhir Kerajaan Aceh Abad Ke-19*.3-5. Lihat juga Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh*.

[51] Manguin, "Demografi Dan Tata Perkotaan Di Aceh Pada Abad 16 Data Baru Menurut Sebuah Buku Pedoman Portugis 1584."228.

> lengan yang lebarnya bukan alas kepalang… dan yang ketat di pergelangan, sebuah "lunghee" yang melilit pinggang, pedang di sisi, kurang lebih caranya di Deccan, yang bergantung pada sabuk yang diselempangkan; mereka juga memakai keris, semacam pisau belati. Semua laki-laki mencukur bibir atas dan dagunya; semuanya jalan tanpa alas kaki, dari raja sampai pengemis yang paling kere.[52]

Adapun mengenai aturan kehidupan di dalam bermasyarakat, rakyat Aceh memang hampir serupa dengan rakyat Jawa. Hanya saja, sejak proses Islamisasi, tata aturan kehidupan rakyat Aceh lebih banyak diwarnai oleh Islâm. Namun, pada situasi tertentu, pengaruh budaya Hindu dan Buddha masih dapat dijumpai hingga hari ini.
Untuk urusan hukum, maka itu didasarkan pada keputusan agama Islâm yang diberikan oleh ulama dimana disimbolkan dengan istilah *Syiah Kuala*, seorang ulama yang terkenal pada era Kerajaan Islâm. Simbol *Syiah Kuala* perpaduan antara nama dari Persia yaitu Syah dan nama muara Sungai yaitu *Kuala*. Namun simbol ini lebih dikenal pada ulama Aceh yang bernama Abdur Rauf al-Singkili (1615-1693). Karena itu, ulama memegang posisi yang sangat strategis di dalam kerajaan Islâm Aceh, disamping mereka mendapat gelar *Qadhi Malik al-Adil*, mereka juga bisa mempengaruhi alam pikiran Sultan dan rakyat Aceh secara keseluruhan.

Adapun persoalan tata laksana lebih didasarkan pada simbol *Po Teumeureuhòm* yang bermakna dari Raja atau yang memiliki kekuasaan. Lalu struktur undang-undang yang dijalankan pun tidak boleh bertentangan dengan kekuasaan agama di atas mereka. Karena itu, seperti di pulau Jawa, Sultan dan kelompok agamawan memegang kendali kerajaan yang cukup signifikan. Sebagai contoh, Anthony Reid dalam melihat pelaksanaan hukum Islâm di Aceh, dia menulis:

[52] Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. 82-3.

> Pelaksanaan hukum Islâm untuk meniadakan perjudian dan minuman keras, serta ganjaran hukum Islâm terhadap pencuri, memerlukan adanya seorang penguasa kuat yang siap berdampingan dengan ulama kota dalam menghadapi tradisi setempat. Raja Aceh yang terkuat, Iskandar Muda (1607-1636) diterangkan oleh seorang penulis kronik yang mengaguminya: Dan ia-lah yang mengeraskan ugama Islâm dan menyurohkan segala ra'yat sembahyang lima waktu, dan puasa Ramadhan dan puasa sunnah, dan menegahkan sekalian mereka itu minum arak dan berjudi…Kita tahu bahwa paling tidak, dua orang Aceh telah dihukum mati dengan menuangkan timah hitam mendidih ke dalam tenggorokan mereka (meskipun raja sendiri banyak menikmati minuman keras dalam pesta-pesta kerajaan), sedangkan putrid dan penggantinya menyuruh potong dua orang bangsa Inggris pekerja pada tahun 1642 karena membuat arak… Tapi, pada umumnya larangan terhadap alkhohol dan perjudian yang selamanya dihubungkan dengan menyabung ayam, tidak lama bertahan di negara manapun, karena begitu berakarnya adat kebiasaan ini di dalam masyarakat.[53]

Sementara itu, untuk persoalan cara berpikir dan cara kemajuan masyarakat disimbolkan dengan *reusam bak bentara.* Aturan ini sesungguhnya menyiratkan standar kehidupan masyarakat yang tidak terlalu agamis. Jika adat istiadat dikendalikan dibawah sultan dan mengikat seluruh penduduk negeri, maka *reusam* ini lebih pada gaya hidup masyarakat Aceh. Namun untuk persoalan upacara-upacara yang bersifat kerakyatan namun disitu ada simbol budaya, maka dikenal dengan istilah *qanun bak putroe phang*. Puteri Pahang disimbolkan sebagai tokoh wanita yang mengurusi persoalan wanita. Sehingga di dalam tradisi Aceh, wilayah kerja wanita dan pria pun

[53] Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680*, terj. Mochtar Pabotinggi (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992).163-4.

berbeda-beda. Misalnya di dalam pesta, untuk persoalan tata laksana *peusijuek* dan *pet ranup* dilakukan oleh wanita. Penyambutan tamu *tung dara baro* (pengantin perempuan) atau *linto baroe* (pengantin pria) dilakukan oleh wanita. Sedangkan untuk persoalan masak lebih banyak dilakukan oleh pria. Karena itu, di dalam tradisi Aceh yang paling dominan muncul di dalam pesta atau *keunduri* adalah kelompok wanita.[54]

Sebagai simbol wanita juga didapati bahwa di dalam setiap pesta perkawinan, tamu yang diperbolehkan makan dan minum di depan kedua mempelai adalah kelompok wanita. Disini wanita akan memakai pakaian mereka yang mewah-mewah, karena makanan di depan mempelai juga sangat mewah, ketimbang makan di dalam tenda. Demikianlah *reusam* dan *qanun* yang berlaku di Aceh. Sedangkan untuk *keunduri* yang lain seperti *nujuhan* atau *tahlilan* kelompok yang 'dimuliakan' adalah kelompok pria. Sedangkan kelompok wanitanya berada di belakang. Kerja sama yang bisa dilihat kemunculan pria dan wanita adalah saat *keunduri blang* (pesta sawah). Namun pada *keunduri laot*, wanita sama sekali tidak dijumpai, ini dipandang sebagai simbol pekerjaan lelaki di tengah laut.

Demikian pula, jika kita membandingkan dengan Dunia Jawa yang bermakna dunia keserasian antara lahir dan batin serta menjaga mikro dan makro kosmos, maka Dunia Aceh pun memiliki hal serupa, walaupun sudah diklaim sebagai bagian dari Islâm. Jauh sebelum munculnya *Perumnas* (Perumahan Nasional) atau komplek-komplek perumahan yang elit, orang Aceh jika mendirikan rumah harus menghadap ke Barat. Ini bermakna tidak menyulitkan bagi siapa saja untuk melakukan ibadah shalât di rumah tersebut. Untuk pembagian ruang rumah, Komaruddin Mohd. Ali menuturkan:

Acheh is equally matched by the richness of their house architecture.

[54] Baca analisa terkini mengenai perempuan di Aceh dalam Eka Srimulyani dan Inayatillah, eds., *Perempuan Dalam Masyarakat Aceh: Memahami Beberapa Persoalan Kekinian* (Banda Aceh: LOGICA, Aceh Research Training Institute, Pusat Penelitian IAIN Ar-Raniry, 2009).

> Strikingly uniform in their looks and orientations, each unit has the typical male and female domain concept of spatial arrangement, which is common to all Muslim dwelling types. In this instances, the main house floor is divided into three main spaces; firstly the *serambi depan*, a long open space at the front for the male guests; secondly the *ruang tengah*, a raised middle space for the married members of the family and important guests; thirdly the *serambi belakang*, a long closed space at the rear for the unmarried women, and usually connected to a separate kitchen unit.[55]

Untuk menjaga keseimbangan dan keserasian antara alam dan manusia, setiap rumah orang Aceh ada sumur persis di depan rumah. Namun khusus untuk *meunasah* (langgar) terkadang dibuatkan kolam yang agak besar, supaya air berkecukupan. Terkait dengan sumur dan rumah, biasanya dibuatkan di depan rumah, supaya menurut orang Aceh tidak menghalangi tamu atau *pengantin baru* untuk pergi ke sumur. Bahkan sangat taboo di kalangan orang Aceh untuk beradu badan dengan mertua. Karena itu sumur dibuatkan di depan rumah. Adapun untuk membasuh kaki, tepat di depan tangga ada *pasu* yang berisi air untuk basuh kaki atau kadang digunakan untuk berwudhu. Adapun *toilet* bagi orang Aceh dibuatkan sangat jauh dari rumah. Supaya tidak menganggu udara di sekitar rumah.

Hal ini disebabkan di kalangan orang Aceh yang masih tradisional, rumah-rumah tersebut tidak ada pagar. Bahkan di dalam satu pekarangan yang luas biasanya ditemukan rumah-rumah satu kaum. Sehingga rumah mereka tidak ada pembatas. Siapapun keturunan boleh mendirikan rumah, namun tetap menjaga keserasian antar warga. Karena itu, tidak mengejutkan jika kita ke kampung tradisional Aceh, satu komplek perumahan tradisional semuanya masih memiliki hubungan darah sampai hari ini yang dikenal dengan istilah *kawom*. Kecuali jika ada salah satu dari

[55] Ali, "Architecture: Unity of the Sacred and the Profane."265.

keturunan tersebut yang pergi merantau lalu mendapatkan jodoh dari kaum lain.

Adapun hal lain yang menarik ditelaah adalah setiap rumah yang dibuat harus dibuatkan lorong (*jurong*) ke rumah dia sendiri, tanpa mengambil tanah orang lain. Semua ini diatur untuk menjaga keserasian supaya tidak ada konflik di antara sesama warga masyarakat. *Jurong* ini lalu tidak hanya berfungsi sebagai jalan menuju rumah tetapi juga kadang dihubungkan dengan tempat ibadah yaitu *meunasah* atau *meusjid*. Disini bisa kita lihat bagaimana *jurong* di kalangan masyarakat Aceh selalu berujung pada tempat ibadah. Hubungan yang tidak terputus-putus dibuat sedemikian rupa, sehingga memudahkan semua warga untuk datang ke *meunasah* untuk shalât dan belajar agama. Keserasian ini mulai hilang manakala rumah di Aceh tidak lagi diatur untuk menghadap ke kiblat dan semuanya dibatasi oleh pagar, sehingga hubungan warga satu sama lain tidak berlangsung secara harmonis. Di Banda Aceh, misalnya, beberapa kampung yang sudah memiliki komplek perumahan, tata kelola kampung dan disharmonisasi kerap terjadi.

Sebagaimana orang Jawa yang kerap melakukan *slametan*, orang Aceh juga sering melakukan ritual yang serupa yang dikenal dengan istilah *keunduri*. Sebelum turun ke sawah, mereka terlebih dahulu melakukan *keunduri blang* dimana semua warga membawa binatang ternah (mis. Ayam) untuk disembelih lalu dimasak oleh keluarga kemudian disantap bersama. Pada kampung tertentu darah binatang yang disembelih ini diambil lalu diusapkan pada masing-masing bidang tanah, supaya memohon keberkahan dari penguasa alam, supaya niat turun ke sawah pada masa itu tidak diganggu oleh alam seperti hama dan tikus. Sedangkan bagi mereka yang pergi melaut dilakukan *keunduri laot*, dimana yang biasanya dipotong adalah kerbau. Disini memang lebih banyak dilakukan oleh pihak lelaki sebagai pelaut. Tradisi ini sudah dilakukan secara turun temurun hingga hari ini sebagai simbol rasa terima kasih kepada Pemilik Laut yang telah memberikan rezeki kepada nelayan. Sebagaimana

tradisi di Pulau Jawa, bahwa sering ada benda yang dilarung ke laut, pada masyarakat Aceh juga yang dilarung adalah kepala kerbau. Namun demikian, setiap ritual tersebut selalu dibumbui oleh nuansa religi yaitu do'a. Ketika saya memantau *keunduri la'ot*, misalnya, meskipun nelayan sibuk memasak dan melayani tamu, namun ada sekelompok kecil masyarakat yang melakukan *tahlilan*. Demikian juga pada *keunduri blang* pada satu sisi lain, dibawah pohon rindang ada sekelompok masyarakat yang berdo'a dipimpin oleh seorang *teungku*.

Jika dikatakan orang Jawa percaya pada mistik atau gaib, maka di kalangan orang Aceh juga terdapat hal yang sama. Masyarakat Aceh sangat yakin akan adanya makhluk gaib yang sering diistilah dengan *burong* (hantu), *teu meugu* (dimasuki roh jahat saat berada di tempat tertentu), *teu mamong* (kesurupan), *peukeunong* (santet), *meusihe* (belajar ilmu sihir), *meutapa* (bertapa atau bersemedi).[56] Namun demikian, semua aktivitas di atas, kecuali yang berbau sihir, selalu dibingkai dengan ritual keislaman yaitu do'a bersama (*meu do'a*).

Ritual yang kerap terjadi pada masyarakat Aceh adalah *meutapa*. Di sekitar perbatasan Aceh Besar dengan Aceh Pidie ada sebuah perbukitan yang menjorok ke laut, yang dikenal dengan *Guha Tujoh* (Gua Tujuh). Untuk mencapai *Guha Tujoh* bisa ditempuh dengan kendaraan. Namun, cerita magis tentang *Gua Tujoh* ini memang berkembang di kalangan masyarakat Aceh. Misalnya, tidak sedikit mereka yang bertapa disitu untuk menyempurnakan ilmu mereka. Bahkan disebutkan kalau bulan Ramadhan tidak sedikit warga yang punya nyali menetap di dalam gua yang sangat gelap ini. Menurut cerita warga, ada seorang gadis dari Pulau Jawa yang disuruh oleh gurunya untuk bertapa di *Gua Tujoh* dalam rangka menyempurnakan

[56] Lihat beberapa kebiasaan orang Aceh tersebut dalam Anas M. Yunus, ed., *Gerak Kebangkitan Aceh: Kumpulan Karya Sejarah Muhammad Junus Djamil* (Banda: Jaya Mukti, 2005). Lihat juga Sulaiman Lubis, "Panglima Laot Dan Pawang: Perannja Dalam Masyarakat Nelayan Aceh (Studi Kasus Banda Aceh Dan Aceh Timur)," (Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial, 1978).

ilmu kanuragan. Perempuan ini dikenal sangat cepat jalannya sesuai dengan ilmu yang diperolehnya dari Pulau Jawa. Cerita ini kemudian berkembang di kalangan masyarakat, khususnya ketika perempuan ini selesai bertapa dan pergi ke masjid Raya Bayturrahman di kota Banda Aceh. Konon diceritakan bahwa dia tidak pernah naik kendaraan sejak memulai perjalanannya dari pulau Jawa untuk menyempurnakan ilmunya di Aceh. Ada juga yang bertapa di kuburan ulama terkenal yang diistilahkan dengan *khalud* atau *suluk*. Dalam hal ini tidak sedikit cerita, misalnya di kuburan yang dianggap keramat didatangi oleh para penuntut ilmu dari Pulau Jawa. Bagi orang Aceh sendiri, upaya melakukan tapa di kuburan-kuburan memang sudah mentradisi, walaupun tujuannya adalah untuk meningkatkan kemampuan spiritual. Namun pandangan *kuburan keuramat* telah berkembang di Aceh,[57] namun perilaku animisme juga tidak bisa diabaikan sama sekali.

Dalam tradisi Aceh perilaku yang berhubungan dengan *kuburan* lebih berhubungan dengan persoalan 'ibadat.' Misalnya, ada tradisi *peuglah hajat* (membayar nazar). Disini keluarga yang memiliki nazar kadang kala bernazar jika harapan mereka dikabulkan maka akan menyembelih binatang ternah di kuburan ulama tertentu. Dalam ritual ini, binatang yang disembelih harus dimakan disitu juga. Selebihnya diberikan kepada penjaga atau juru kunci makam tersebut. Jika di dalam ritual ini menyalahi aturan yang ditetapkan oleh keluarga penjaga atau juru kunci, maka bala akan datang kepada keluarga atau keturunan yang membayar nazar di kuburan tersebut. Ada juga tradisi mengaji mengaji di kuburan ketika maiyit baru saja dikebumikan. Disini selama 7 hari 7 malam tanpa putus-putus pihak keluarga akan membayar orang lain untuk membaca al-Qur'an di atas kuburan anggota keluarganya. Tujuannya adalah untuk 'membantu ' si maiyit di dalam kuburan dari siksaan kubur.

[57] Untuk melihat tradisi ini dalam Islam, baca misalnya Michel Chodkiewicz, "Konsep Kesucian Dan Wali Dalam Islam," dalam *Ziarah & Wali Di Dunia Islam*, ed. Henri Chambert-Loir and Claude Guillot (Jakarta: Serambi, 2007). 190-53.

Karena ada anggapan bahwa kalau 7 hari 7 malam dibacakan al-Qur'an, maka si maiyit punya 'teman' di atasnya dan dipandang akan 'meringankan' bebannya di dalam kubur. Adapun tradisi lain adalah *ziarah* kubur. Biasanya dilakukan menjelang bulan puasa. Satu kelompok masyarakat akan datang ke kuburan-kuburan ulama terkenal sambil berdo'a untuk mendapatkan berkah dari Allâh SWT.

Tradisi menganggap kuburan sebagai 'pusat kosmis' memang tidak hanya dijumpai di kalangan orang Aceh saja. Di beberapa belahan dunia, tradisi berziarah ke kuburan adalah hal yang tidak dapat dipungkiri keberadaannya.[58] Di Jawa sendiri fenomena berziarah adalah sebuah kenyataan sosial-keagamaan yang masih hidup sampai hari ini.[59] Hanya saja yang berbeda adalah aktivitas magis yang dilakukan saat mereka melakukan ziarah. Di Aceh, kuburan menjadi tempat untuk melepaskan kaul. Biasanya seseorang akan bernazar jika harapannya menjadi kenyataan, dia akan menyembelih hewan di tempat kuburan ulama terkemuka. Dalam ritual ini, mereka akan datang bersama keluarga lengkap dengan hewan yang akan disembelih, lalu mereka meminta izin dari tukang kunci untuk melepaskan nazar. Ada juga ritual seperti membaca al-Qur'an atau berdoa di kuburan ulama-ulama besar yang menurut mereka memiliki nilai kekeramatan yang amat luar biasa.

Kesimpulan

Akhirnya dari uraian bab ini, ada beberapa hal yang perlu digarisbawahi mengenai bagaimana konteks kebudayaan Aceh. *Pertama*, untuk memahami budaya Aceh, maka yang perlu dilakukan upaya dari perspektif 'irfani yaitu apa yang dipikirkan oleh orang Aceh mengenai cara hidup mereka. Di dalam sejarah, kebudayaan

[58] Chambert-Loir and Guillot, eds., *Ziarah Dan Wali Di Dunia Islam*.

[59] Jamhari, "In the Center of Meaning: Ziarah Tradition in Java."51-90.

Aceh memang tidak akan lepas dari hubungannya dengan Timur Tengah atau Asia Selatan, namun keotentikan budaya Aceh bisa terus dicari, supaya kita mampu melihat dimana titik terakhir pengaruh budaya dari kawasan ini ke kawasan Aceh. Titik terakhir yang dimaksud adalah dimana bisa disebut sebagai Serambi Aceh, walaupun pada dasarnya Aceh sendiri dikatakan sebagai Serambi Mekkah. Upaya untuk meredefinisi konteks sejarah kebudayaan Aceh adalah sangat perlu dilakukan, seperti yang telah kita kupas di dalam bab ini.

Kedua, untuk melihat bagaimana proses pengaruh Islam terhadap Aceh, maka kita perlu melihat apa titik terakhir dari aspek Islam yang "berhenti" di Aceh. Di dalam hal ini, maka persoalan tasawwuf adalah satu dinding yang paling tinggi yang telah menutup semua ruang gerak Islam, namun secara titik terendah, orang Aceh masih walaupun mengaku beragama Islam, mempercayai dan meyakini hal-hal yang bersifat mistik. Proses mistikasi orang Aceh ini sangat perlu ditelaah ulah, supaya kita mampu melihat dimana Aceh dan Islam "berpisah" di dalam kehidupan masyarakat Aceh, serta dimana Islam dan Aceh bersatu untuk kepentingan masyarakat Aceh. Apa yang ditelaah di dalam studi ini ternyata, menurut teori kebudayaan, maka perlu dilihat "bagaimana orang Aceh memikirkan tentang diri nya sendiri serta kepercayaan (*world view*) mereka" di dalam ruang-ruang fase-fase sejarah. Ini akan memperlihatkan dimana dinamika dan tensi terjadi antara budaya dan agama yang sering diklaim sebagai sebuah kesatuan (*lage zat ngen sifeut*).

Ketiga, untuk melihat dunia Aceh, maka yang perlu dilakukan adalah bagaimana orang Aceh mempersepsikan diri mereka dari bagian kosmologi. Artinya, bagaimana orang Aceh mendefinisikan keberadaan mereka sebagai bagian dari alam semesta serta aturan apa saja yang telah mereka gunakan selama ratusan tahun untuk mempertahankan hubungan tersebut. Karena itu, kajian ini telah menunjukkan budaya dan ruang dikelola oleh masyarakat Aceh di dalam beberapa aspek kehidupan. Disini tampak bahwa upaya untuk

menyeimbangkan aspek kosmologi baik yang bersifat makro-kosmos maupun mikro kosmos merupakan upaya sejarah kebudayaan Aceh yang jarang mendapatkan perhatian kita semua. Artinya, kebudayaan di Aceh yang ditulis lebih banyak dibayangkan atau dipikirkan untuk mempertahankan "ruang kepentingan istana" ketimbang simbol-simbol yang ditafsirkan dari nafas kehidupan orang Aceh sendiri. Demikian pula, upaya untuk mengkaji budaya dari aspek mikro-kosmos perlu dilakukan untuk melihat bagaimana cara pandang kebatinan orang Aceh terhadap eksistensi mereka, tidak hanya sebagai individu, melainkan juga sebagai sebuah komunitas sosial.

Keempat, bab ini telah memperlihatkan bagaimana proses pergeseran makna dan perilaku budaya di kalangan orang Aceh. Harus dilihat bahwa proses yang terjadi saat ini, masih perlu dikaji apakah ingin menjaukan kedirian orang Aceh dari budaya atau malah ingin mendekatkan diri mereka pada budaya. Dari kajian ini, budaya sebagai bagian dari sistem berpikir masih belum begitu mengemuka dibandingkan dengan budaya yang berisi simbol dan juga sebagai teks. Sehingga budaya yang berawal dari sistem berpikir ini telah "kalah" dengan perilaku yang lebih mengedepankan hal-hal yang bersifat simbolik. Disini maka perlu dilihat pemikiran darimana saya yang telah meletakkan sistem berpikir orang Aceh di dalam membangun kebudayaan mereka. Dengan begitu, kita akan sampai pada satu pemahaman bahwa budaya tidak hanya harus dicari keasilannya, tetapi juga perlu dicari bentuk dari sistem berpikir, sehingga jika budaya Aceh terkikis, maka tentu saja itu juga bermula dari sistem berpikir yang telah menegasikan budaya di dalam kehidupan kita, dimana yang selalu dikedepankan adalah hanya hal-hal yang bersifat simbolik.

BAB VII

LINTAS BATAS BUDAYA, AGAMA DAN KOSMOPOLITANISME DI ACEH[1]

Pendahuluan

Salah satu kelebihan suatu masyarakat adalah ketika mereka mampu mengawinkan beberapa unsur peradaban dalam satu tarikan nafas. Dalam hal ini, beberapa negara maju memang sedang berupaya mengawinkan tiga aspek dalam satu denyut nadi masyarakatnya, yaitu: *Pertama*, bagaimana mampu mempertahankan budaya sebagai bagian terpenting dan mencari ciri khas kelompok masyarakat tersebut. *Kedua*, bagaimana mempertahankan kehidupan agama di tengah-tengah kehidupan kontemporer dimana, beberapa sendi masyarakatnya diukur melalui materialisme. Jadi, persoalan yang mendesak untuk dijawab adalah apakah perlu agama dipertahankan dalam kehidupan sosial, atau agama hanya untuk simbol semata. *Ketiga*, bagaimana memasukan aspek kosmopolitan dalam sebuah masyarakat yang memiliki ikatan yang sangat kuat dengan agama dan budaya. Disini kita akan berhadapan dengan persoalan bagaimana terjadinya percampuran budaya antara yang datang dari luar ke dalam budaya setempat. Mampukah masyarakat tersebut mempertahankan budayanya atau mereka larut dengan budaya yang datang dari luar. Kemudian dimana peran agama dalam kutub ini?

Untuk menjawab persoalan-persoalan di atas, bab ini akan mencoba mengulas bagaimana Aceh di muka cermin budaya, agama, dan kosmopolitanisme. Tentu saja masih terlalu dini untuk

[1] Bab ini ditulis bersama dengan Fitri Zulfidar.

mengkompromikan ketiga konsep tersebut dalam kontek ke-Aceh-an sekarang. Namun bab ini akan mencoba menguraikan kait kelindang atau hubung kait antara ketiga konsep tersebut dalam rangka menjawab persoalan sosial keagamaan di Aceh saat ini. Selanjutnya, studi ini terbagi pada tiga bagian besar. Pada bagian pertama, akan dicoba kaji ulang bagaimana wajah budaya Aceh dalam bingkai agama dan kosmopolitan. Berikutnya, menyajikan bagaimana agama dimuka cermin budaya dan kosmopolitan. Di sini akan coba telaah tentang apa yang perlu dilakukan dalam upaya interpretasi agama terhadap perubahan budaya Aceh dan munculnya kosmopolitan di Aceh saat ini. Terakhir, bab ini akan mencoba menganalisa tentang kehadiran kosmopolitan Aceh sebagai bagian dari perubahan tatatan global di dunia saat ini. Adapun beberapa substansi penting dalam makalah ini akan diketengahkan pada bagian kesimpulan.

Reorientasi Budaya, Agama dan Kosmopolitan

Pada bagian ini kita akan mencari apa dan bagaimana ketiga konsep tersebut. Diharapkan dengan adanya batasan atau definisi ini, kita akan mampu menariknya dalam konteks ke-Aceh-an. Bagian ini tentu saja akan menjadi semacam kilas balik bagaimana kita menempatkan ketiga konsep tersebut dalam masyarakat Aceh saat ini.

Budaya dalam Konteks Ke-Aceh-an

Setidaknya ada beberapa konsep yang ditawarkan oleh sarjana dalam mendefinisikan budaya. Namun secara garis besar budaya (*culture*) dapat diartikan sebagai berikut: "*Culture can be seen as a characteristic of a movement environment that function to channel or constrain its development and that defines what behaviours are legitimate and acceptable*."[2] Setidaknya ada beberapa unsur yang muncul dalam

[2] Han Johnston dan Bert Klandermans, eds., *The Cultural Analysis of Social Movements*,

sebuah budaya yaitu *karakteristik*. Disini budaya bisa dipahami sebagai tindakan yang dilakukan oleh satu komunitas yang memiliki keunikan yang mungkin tidak dapat ditemukan dalam komunitas lain. Jadi, budaya sebenarnya sebuah hal yang unik yang hanya terjadi dalam suatu masyakarat. Dalam konteks ini, apa yang menjadi karateristik masyarakat Aceh, sejauh dalam definisi ini, maka dapat disebut sebagai budaya Aceh.

Lebih tegas lagi, karakteristik budaya Aceh agaknya belum bisa didefinisikan secara filosofis. Sebab budaya Aceh adalah hasil perkawinan antara tradisi-tradisi Hindu – agama yang ada di Aceh sebelum datangnya Islam – dengan beberapa beberapa nilai-nilai Islam. Karena itu, karakteristik kemudian dipahami secara luas bagi kalangan yang ingin melihat budaya Aceh. Dengan kata lain, sejauh apa yang dilakukan dan dipahami oleh rakyat Aceh dalam kehidupan sehari-hari, terlepas itu datangnya dari tradisi Hindu dan Islam, maka akan disebut dengan budaya Aceh.

Adapun unsur kedua adalah *mengikat* dimana suatu budaya adalah hanya dan terjadi dalam sebuah komunitas yang dapat mengikat antara anggota masyarakat tersebut. Dalam hal ini, sering disebut budaya adalah konsensus bersama yang berarti adalah kesepakatan yang tidak tertulis antara anggota masyakarat dalam suatu tindakan tertentu. Di Aceh misalnya, ada beberapa tindakan masyarakat yang merupakan konsensus bersama yang dilakukan bersama-sama tanpa sebuah aturan yang tertulis. Dalam hal ini, setiap anggota masyarakat sepertinya wajib untuk ikut consensus ini, yang karenanya, jika tidak mengikutinya, akan menerima sanksi sosial dari anggota masyarakat lain. Jadi, budaya juga terkadang harus dirasionalkan dalam bentuk kesepakatan bersama dimana akibatnya juga bisa ditanggung bersama atau secara individual semata.

Disini terkadang budaya menjadi diinstitusionalikan secara formal oleh kekuatan-kekuatan yang dipandang mampu menjaga

Social Movements and Culture (Minneapolis: University of Minnesota Press 1995). 5.

budaya tersebut. Akhirnya, budaya akan menjadi sebuah hasil interpretasi kelompok masyarakat atau *elite* untuk diterapkan kepada masyarakat. Karena itu, tidak sedikit terkadang budaya-budaya dalam masyarakat Aceh 'diberikan' kekuatan (*power*) oleh tokoh-tokoh adat untuk dilestarikan keberlangsungannya. Model ini sebenarnya yang dikembangkan dalam padangan Weberian, dimana budaya terjadi karena adanya internalisasi oleh beberapa individu yang merupakan aktor dan dapat mempengaruhi tindakan masyarakat setempat. Konkretnya, jika ditarik dalam konteks budaya Aceh, sesungguhnya yang terjadi adalah naiknya peran beberapa individu yang 'dituakan' untuk menjaga budaya. Namun peran mereka dapat dikatakan bukan sebagai 'orang yang dituakan' namun lebih pada penjagaan karisma mereka sebagai orang yang 'terpandang.'

Akibatnya, karena mereka diberikan kekuatan untuk menjaga budaya Aceh, akhirnya, mereka mendapatkan otoritas dan kekuasaan untuk menjustifikasi mana yang sesuai dengan budaya Aceh. Disinilah muncul sikap tarik menarik antara mana budaya sebagai karakteristik yang terus hidup dalam masyarakat Aceh dan budaya yang merupakan hasil interpretasi beberapa elit Aceh. Terkadang disini budaya menjadi sebuah perdebatan dan akibatnya, menabrak otoritas dan kekuatan yang dimiliki oleh tokoh budaya Aceh. Karena itu, tidak mengejutkan jika kemudian muncul gugatan dari pihak yang memiliki otoritas dan kekuasaan terhadap segala ancaman yang dipandang akan menghilangkan budaya Aceh.

Adapun unsur ketiga adalah tingkah laku yang dapat diterima oleh masyarakat lain. Dalam hal ini, budaya menjadi sebuah norma atau etika, dimana hanya hal-hal tertentu saja yang bisa dilakukan, sejauh itu bisa diterima oleh anggota masyarakat lain. Sehingga, budaya dalam kategori ini seolah-olah menjadi eksklusif, yaitu tertutup terhadap budaya yang datang dari luar. Dalam konteks masyarakat Aceh, pola seperti ini memang sering terjadi, dimana masyarakat tidak terbiasa dengan pola atau tingkah laku yang bukan menjadi bagian dalam kehidupan mereka. Sehingga sering muncul

shock culture dimana ada beberapa perilaku masyarakat, baik dari dalam maupun dari luar, yang tidak sesuai dengan karakteristik dan kesepakatan bersama dalam masyarakat itu. Dengan kata lain, disini muncul beberapa tawaran yang sering disebut dengan dialog antar budaya, dimana masing-masing budaya dikaji dan dilihat mana saja yang bisa dikompromikan untuk membangun sebuah paradigma *mutual understanding*.

Dalam kontek ke-Aceh-an, unsur budaya ini memang jarang dilakukan, sebab ada pandangan, misalnya, yang mengatakan bahwa jika ada dialog budaya, maka ini akan mengancam budaya Aceh sendiri. Pandangan ini tentu saja dapat dibenarkan pada satu sisi, dengan dalih bahwa budaya Aceh tidak perlu diperhadapkan dengan budaya lain, karena budaya Aceh bersifat *genuine*. Sehingga pada dataran ini, budaya menjadi semacam ideologi, dimana selalu disekap dalam sebuah pemahaman yang rigid, yaitu budaya Aceh adalah satu-satu budaya yang perlu dijaga untuk melestarikan adat-istiadat Aceh. Namun demikian, upaya ini sangatlah perlu dikaji ulang, budaya ini terus akan mendapatkan tantangan, baik secara langung maupunt tidak langsung, dari budaya-budaya luar yang datang seperti *bola salju*. Dengan demikian, dialog budaya adalah salah satu upaya untuk menempatkan budaya Aceh dalam tatanan global, dimana dengan ada dialog tersebut, malah akan memperkaya budaya Aceh. Kendati ini sulit diterapkan dalam konteks ke-Aceh, namun kami yakin bahwa dengan *dialog budaya*, maka budaya Aceh akan semakin kaya. Sebab, budaya sesungguhnya adalah hasil kesepakatan masyarakat yang tidak tertulis yang dilakukan secara sadar ataupun tidak sadar.

Adapun unsur keempat sebuah budaya harus *acceptable* (diterima) oleh masyarakat setempat. Proses internalisasi budaya memang terkadang terjadi tanpa sebuah proses yang cukup rumit. Sebab dia bisa muncul dalam suatu masyarakat, jika mereka memandang budaya tersebut sangat dapat diterima, maka masyarakat tersebut akan mengadopsinya sebagai bagian budaya mereka sehari-hari.

Namun demikian terkadang standarisasi *acceptable* pun menjadi bermacam-macam tahapan. Ada budaya dimana sangat *acceptable* untuk level agama. Maksudnya, budaya tersebut tidak akan melabrak norma-norma agama masyarakat setempat. Biasanya, proses internalisasi budaya ini sangat cepat, namun terkadang selalu diikuti oleh sebuah proses asimilasi antara budaya yang datang luar dengan nilai-nilai agama yang dianut oleh masyarakat setempat. Pada dataran ini, biasanya budaya tidak sering dipersoalkan, sebab dia tidak bertentangan dengan agama yang dianut oleh masyarakat tersebut. Namun demikian, tensi akan muncul jika budaya tersebut dianut oleh masyarakat, tanpa persetujuan dari tokoh-tokoh agama dan budaya. Karena itu, konflik yang muncul adalah budaya ini menjadi semacam *paranoid* bagi sebagian tokoh agama dan tokoh budaya. Kedatangan budaya baru, menurut hemat kami, adalah akan mengancam posisi mereka. Sebab, budaya kekinian cenderung mengabaikan faktor-faktor otoritas dan kekuasaan. Budaya orang melakukan pesta di *gedung* dan mengundang penyanyi adalah sama sekali tidak ada adalah benak budaya Aceh. Namun sekarang sebuah *pesta perkawinan*, tanpa musik (baca: dangdut) menjadi tidak lengkap. Contoh kecil ini mengindikasikan bahwa perlu dilihat sejauh mana peran tokoh budaya dan agama dalam 'menjaga' budaya setempat.

Ada juga level penerimaan budaya mengikut kadar pendidikan masyarakat setempat. Misalnya, semakin tinggi pendidikan dalam suatu komunitas, akan semakin tinggi pula tingkat dialog mereka dengan suatu budaya. Disini, pendidikan, pendapatan, dan jaringan antara masyarakat akan memainkan peran penting. Karena itu, sering budaya muncul dari kelompok pendidikan atau yang lebih mapan ekonominya karena tingkat mobilitas mereka dalam menyerap suatu budaya. Sebaliknya, bagi mereka yang tidak mampu menyerap budaya, terkadang menganggap bahwa budaya baru adalah semacam ancaman yang cukup serius. Karena itu tidak mengecutkan pula, muncul konflik antara kelompok yang sudah mapan dalam menerima budaya baru dengan kelompok yang mempertahankan

status quo. Konflik ini memang tidak akan berpengaruh pada level interaksi, sebab dalam hal ini, pendidikan menjadi semacam *filter* untuk menyerap budaya baru.

Dalam hal ini, ketegangan di kalangan masyarakat Aceh dalam level ini kerap terjadi, misalnya pada mereka yang tinggal di daerah perumahan elit, dimana mereka mapan secara ekonomi dan juga pendidikan. Sering kali kita lihat misalnya, terjadi *gap* antara anak-anak muda yang orang tua mereka dari kelas sosial yang mapan, dengan anak-anak yang datang dari kelas sosial yang rendah. Dalam konteks ini, sering kali yang terjadi adalah munculnya budaya-budaya yang tidak sesuai dengan kelas masyarakat atau struktur masyarakat Aceh, yang datang dari kelompok masyarakat yang mapan secara ekonomi dan pendidikan. Fenomena ini juga dapat ditemui dalam tingkat pergaulan mereka sehari-hari, tidak hanya di Aceh, tetapi diluar Aceh. Seorang 'anak komplek' yang terbiasa dengan fasilitas orang tuanya, tentu akan memiliki pandangan tersendiri dalam memahami identitas dirinya sebagai proses pengejewantahan budaya.

Salah satu contoh kecil adalah budaya *memakai handphone* di kalangan masyarakat Aceh sekarang ini. Setelah *booming* HP di Aceh, tidak sedikit budaya memakai HP adalah suatu kewajiban yang harus dipenuhi mulai dari kota hingga ke pelosok desa. HP yang dulunya dipakai untuk berkomunikasi dalam dunia bisnis dan pertahanan keamanan, berubah menjadi semacam aksesoris atau keperluan primer dikalangan masyarakat Aceh. Singkat kata, tanpa *handphone*, agaknya hidup ini tidak 'lengkap' di Aceh. Jadi, pada dataran ini, budaya memakai HP bukan lagi dinalar atau diterima sebagai sebuah keperluan yang seharusnya, namun lebih pada sebuah budaya gengsi di kalangan masyarakat Aceh. Uniknya, budaya ini malah menjangkiti mereka yang tidak mapan secara ekonomi dan tidak memiliki tingkat intesitas atau mobilitas yang tinggi. Akhirnya ada sebuah anekdot di Aceh dalam menerjemahkan tradisi memakai HP, yaitu: HP *lake tabloe keu beu. Ek tab low keu beu, tapi han 'ek ta tablo taloe ngén ikat* (memiliki HP sama dengan memiliki Kerbau. Sanggup membeli Kerbau, namun

tidak sanggup membeli talinya). Maksudnya, HP adalah Kerbau, tali disamakan dengan membeli *pulsa*.

Dari paparan tentang orientasi budaya ini, maka dapat dilihat beberapa perspektif dalam membaca budaya Aceh saat ini. Perspektif pertama adalah bagaimana budaya dimaknai sebagai sebuah tradisi yang berkembang di tengah-tengah masyarakat Aceh, yang boleh jadi, berasal dari masyarakat tersebut atau hasil dari pengaruh budaya asing. Perspektif kedua, budaya Aceh juga dapat dijelaskan sebagai sebuah hasil dialektika antara kelompok yang memiliki otoritas sebagai pengawal budaya Aceh dengan budaya-budaya yang datang dari luar Aceh, atau budaya Aceh yang dipandang sudah tidak sesuai dengan zaman kekinian. Perspektif ketiga, budaya Aceh adalah suatu hasil ramuan antara pemahaman masyarakat Aceh dengan pola keberagamaan yang mereka anut sehari-hari. Perspektif ketiga, budaya Aceh adalah suatu hasil dari pengaruh suatu kelompok masyarakat tertentu terhadap masyarakat lain secara luar. Perspektif ini bisa disederhakan menjadi sebuah budaya kontemporer dimana seolah-olah setiap masyarakat 'wajib' untuk mengikuti budaya ini.

Melihat Agama dalam Konteks ke-Aceh-an

Agaknya studi ini tidak akan menguraikan beberapa definisi agama, sebab telah banyak para sarjana yang mencoba mengupas definisi-definisi agama. Namun secara singkat, agama dapat dipahami dalam tiga hal yaitu: adanya *kepercayaan*, *praktek*, dan *institusi sosial*.[3] Jadi tiga unsur inilah kita akan melihat bagaimana pola keagamaan di Aceh. Diharapkan ini akan memberikan sebuah wacana baru bagi kita untuk memahamai pola keberagamaan masyatakat Aceh. Harus diakui, agama resmi rakyat Aceh adalah Islam. Hampir seluruh masyarakat jika ditanya, apa mereka, pasti secara serentak akan menjawab: Islam! Begitu juga secara statistik, hampir 100 persen penduduk Aceh adalah

[3] Bowen, *Religion in Practices: An Approach to the Anthropology of Religion*., 3.

Islam. Namun demikian, kajian tentang pola keberagamaan rakyat Aceh memang mengasumsikan bahwa rakyat Aceh adalah sangat islami dan tidak ada satu cacatpun disini. Namun kajian ini akan melakukan kajian kritis tentang keberagamaan rakyat Aceh.

Secara historis, wacana keberagamaan rakyat Aceh memang dikontrol oleh institusi kerajaan dimana diterapkannya beberapa hukum yang dapat mengatur tatanan kehidupan umat Islam saat itu. Dalam hal ini, produksi intellektual yang dilakukan oleh Syaikh Nurdin Ar-Raniry, Syaikh Abd al-Rauf al-Singkili, Syaikh Hamzah Fansuri, dan beberapa ulama lainnya adalah bukti konkret bagaimana kerajaan ingin mengatur keberagamaan rakyat Aceh.[4] Tata tertib yang hanya dipandangan sebagai *fiqh* diatur dalam undang-undang, dimana rakyat Aceh diberikan suatu panduan untuk melakukan agamanya. Setelah penjajah datang, agama kemudian menjadi semacam spirit untuk berjuang melawan penjajah. Agama kemudian dijadikan sebagai landasan untuk menggelorakan semangat *jihad* melawan penjajah.[5] Alhasil, penjajah pun tidak pernah berhasil menjajah Aceh. Karena itu, Snouck Hurgronje mengatakan bahwa jika ingin menaklukkan Aceh, maka satu hal yang perlu dilakukan adalah memisahkan mereka dari agama (Islam) melalui separasi kekuasaan ulama dan *ulee balang*.

Impak dari kebijakan ini muncullah sebuah ketegangan antara ulama dan pihak *uleebalang* yang kemudian menyebabkan munculnya revolusi sosial antara mereka. Dalam konteks ini, agama kemudian dijadikan sebagai sebuah pijakan untuk melakukan berbagai aksi sosial-keagamaan antar masyarakat Aceh sendiri. Dalam hal ini, muncul pandangan untuk mengembalikan Aceh pada sejarahnya,

[4] Tentang ulama ini, baca Azra, *The Origins of Islamic Reformism: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama in the 17th and 18th Centuries*, A.H. Johns, "The Qur'ân in the Malay World: Reflections on 'Abd Al-Ra'ûf of Singkel (1615-1693)," *Journal of Islamic Studies* 9, 2 (1998),120-145.

[5] Wieringa, "The Dream of the King and the Holy War against the Dutch: The "Koteubah" Of the Acehnese Epic, "Hikayat Prang Gompeuni." 298-308.

dimana rakyat Aceh bisa menerapkan Syari'at Islam. Alhasil, isu agama pun kemudian merembet pada isu-isu pemberontakan sebagai akibat kekecewaan yang dialami oleh rakyat Aceh terhadap pemerintah pusat. Lintasan sejarah berikutnya adalah agama menjadi sebuah alat kekuasaan pemerintah Indonesia untuk 'mengatur' Aceh. Dalam konteks ini, agama kemudian menjadi simbol masyarakat Aceh yang menandakan keberbedaan mereka dengan propinsi-propinsi lainnya di Indonesia. Akan tetapa semangat untuk mengembalikan Aceh seperti pada abah 15-17 Masehi terus berkemundangan, terutama dikalangan yang mengatakan bahwa pelaksaan agama yang *kaffah* melalui syari'at Islam adalah suatu jawaban bagi salah satu dari sekian persoalan yang menimpa rakyat Aceh. Akhirnya, agama di Aceh lalu berevolusi menjadi semacam system yang yang baku yang dibentuk dalam undang-undang.

Sebenarnya, tujuan penulis menggambarkan secara singkat perjalanan agama di Aceh di atas adalah untuk menilik apa dibalik sejarah sosial ini untuk memotret wajah agama masyarakat Aceh dalam konteks kekinian. Salah satu persoalan yang paling mendesak adalah munculnya mental tidak pernah 'dijajah' yang menjadi persoalan tersendiri bagi rakyat Aceh hingga sekarang. Mental tidak pernah 'dijajah' dan kebanggaan terhadap masa lalu adalah sebuah potret pemahaman rakyat Aceh dalam menjalankan agama mereka. Disadari atau tidak, perasaan ini semakin mengental manakali agama dipandang sebagai sebuah produk sejarah yang telah mapan. Dan, agama selalu ditarik kebelakang sebagai sebuah 'kebanggaan' dan harus 'dipertahankan.' Karena itu, akibatnya jika muncul pandangan baru atau pemahaman baru terhadap agama dalam masyarakat Aceh, sering tertolak karena adanya paradigma tersebut. Agama di Aceh selalu ditarik kebelakang, bukan ingin menjawab persoalan sekarang.

Dalam konteks ke-Aceh-an, adanya monopoli interpretasi agama melalui wajah Syari'ah Islam telah menyebabkan matinya peran agama itu sendiri. Sebab kehadiran agama hanya dimaknai dalam

bentuk formalitas saja, sedangkan agama sebagai sebuah spirit kehidupan menjadi terabaikan. Disinilah muncul paradoks, dimana agama tidak mampu lagi menjawab berbagai tantangan yang dihadapi oleh masyarakat. Akibatnya, masyarakat tidak tertarik lagi untuk mengetahui lebih banyak tentang agama yang mereka anut. Sebab bagi mereka, beragama sama saja dengan menjalakan Syari'ah Islam yang diinterpretasikan oleh tokoh-tokoh agama di Aceh saat ini. Akibat yang lebih parah adalah tradisi beragama dengan pola intellektual, sebagaimana dicontohkan oleh para pendahulu, semakin terabaikan. Demikian pula, tradisi beragama melalui pola hubungan internasional yang pernah dilakukan oleh raja-raja Aceh dahulu, tidak tampak lagi dalam wacana beragama di Aceh. Lebih dalam lagi, tradisi beragama dalam menyatukan *'ulama, umara'* dan rakyat agak sulit ditemukan saat ini di Aceh. Mereka hanya 'bersatu' jika ada agenda mendesak untuk diselesaikan. Kemudian, agama menjadi terabaikan lagi dan tidak memiliki fungsi seperti yang diharapkan.

Sempitnya peran agama dalam bentuk formalitas dan simbol, telah memberikan kesan bahwa peran agama di Aceh telah tereduksi sedemikian rupa. Kalau dulu, jika kita masih bangga dengan sejarah Aceh, dengan agama, semua pembangunan dilakukan. Dengan agama pula, dunia intelektual mengukir sejarah yang cukup terkenal di kawasan Asia Tenggara. Melalui agama pula, Aceh mampu melakukan ekspansi hubungan internasional. Lewat agama juga, Aceh mampu menghasilkan berbagai produk sejarah yang masih dapat dilihat sampai sekarang. Sebaliknya, semakin agama tereduksir dalam tataran formalitas dan simbol, maka peran agama secara substantif menjadi semakin kentara.

Salah satu persoalan yang mencuat ke permukaan dalam interpretasi terhadap agama adalah munculnya pergeseran dalam memahami ajaran agama, dimana ini belum begitu membumi di Aceh saat ini. Harus diakui dalam dataran era kemajuan ICT (*Information, Communication, and Technology*), orang mungkin tidak lagi belajar agama sebagaimana lazimnya dalam sejarah Aceh.

Kalau dulu, setiap pagi anak-anak belajar ke sekolah (SD atau MIN). Sorenya mereka ke sawah atau pergi membantu orang tua di kebun. Setelah itu, sorenya mereka mandi dan belajar agama pada *teungku* di kampung-kampung. Sebaliknya, sekarang anak-anak sudah tidak lagi mengikuti ritme masa lalu. Mainan mereka sudah *play station*. Tontonan mereka juga sudah berubah. Gaya bicara pun sudah tidak begitu sama dengan anak-anak era 1970-an dan 1980-an. Belajar agama atau *ngaji* hanya menjadi pelengkap penderita, sambil menonton acara TV. Akhirnya, generasi seperti inilah yang muncul saat ini, dimana agama hanya sebagai *eskapisme* belaka. Dalam hal ini, perlu kiranya memikir kembali bagaimana menata ulang pendidikan agama terhadap anak-anak, ketimbang memikirkan isu yang bersifat *formalisme* dan *simbolisme*.

Lebih mendalam lagi, saat ini orang tidak lagi belajar agama dengan datang ke *teungku* atau *pengajian.* Generasi ini, bisa dikatakan sebagai *muslim tanpa masjid* –sebuah istilah yang dilemparkan oleh Kuntowijoyo –dimana munculnya generasi yang memahami agama melalui acara TV, VCD, *training spiritual intelligence*, dan *tradisi umrah* sebagai agenda tahunan. Munculnya generasi ini di Aceh memang sudah tidak dapat dipungkiri. Sayangnya, tidak ada sebuah upaya dari kelompok manapun yang melihat bagaimana perkembangan *muslim tanpa masjid* di Aceh. Sejak Shubuh mereka sudah membuka acara *Kuliah Shubuh* di TV. Paginya ke kantor sambil membaca koran dan mengantar anak ke sekolah. Siangnya menjemput anak di sekolah sambil menghadiri kenduri salah satu keluarga. Sorenya menonton berita. Malamnya menonton acara TV, mulai dari sinetron hingga debat politik. Namun dia punya jadwal tetap untuk ikut *training spiritual* yang dibayar dengan jutaan rupiah. Begitu juga, dia punya agen travel khusus yang siap memberangkatkan keluarganya jika ingin melakukan umrah.

Pada level yang lain, mereka yang tidak punya banyak uang, bisa membeli VCD atau lagu rohani yang mampu menyejukkan hati sanubarinya. Mereka juga tidak segan-segan memberikan sedekah

jika ada yang meminta untuk pembangunan masjid dengan hanya menelpon *telephone banking*. Jika ada proposal yang masuk, dia selalu memberikan *ceramah kecil* terlebih dahulu, sambil menyuruh istrinya mengambil uang dalam lemari. Namun tidak perlu ditanyakan berapa kali mereka ke masjid. Berapa kali mereka aktif dalam pengajian masyarakat. Mereka hanya tahu bahwa saya sudah *beragama* seperti yang dijelaskan dalam *acara TV* atau buku-buku *panduan* yang dibelinya selama *training*. Fenomana ini memang tidak pernah terjadi dalam lintasan sejarah kehidupan umat beragama di Aceh. Dulu, sang pengantin baru sepertinya *wajib* datang ke *meunasah* atau masjid. Dia juga 'wajib' aktif dalam membantu masyarakat. Memberi salam dan senyum adalah *tradisi* yang wajib dilakukan di kampung-kampung Aceh. Sekarang aktivitas ini bisa dilakukan melalui *hp* atau internet. Durasi pertemuan hanya terjadi saat ada orang *yang meninggal*, *pesta perkawinan*, dan *shalat jum'at* atau *shalat hari raya.*

Apa yang hendak kami utarakan pola beragama *Muslim tanpa masjid* adalah bertujuan untuk meningkat kesalehan individu, bukan kesalehan sosial. Sehingga karena itu tidak mengejutkan jika muncul sikap-sikap untuk *cuek* dengan segala yang muncul disekitarnya. Yang penting adalah kelompok *Muslim tanpa masjid* tidak perlu terlibat dalam kegiatan sosial. Kelompok ini lebih tertarik melakukan aktivitas agama secara *instant*. Kalau mau nyumbang, tinggal transfer melalui bank. Kalau mau *ustaz*, tinggal memanggil salah seorang tukang ngaji untuk keluarga mereka. Kalau ingin tahu cara berdoa, cukup membeli VCD nya saja. Mereka hanya punya komunitas tersendiri. Kalau mau ronda, mereka cukup membayar salah seorang warga untuk menggantikan posisinya. Anak-anak mereka sibuk dengan sekolah, les, dan nonton tv pada malam hari. Kelompok *Muslim tanpa masjid* di Aceh memang sudah menggejala di kalangan perumahan elit atau kelompok pengajian *kantoran*. Lagi-lagi, fenomena ini tentu saja tidak kita jumpai dalam lintasan sejarah agama di Aceh. Sehingga gejala ini tidak dipandang sebagai sebuah tantangan bagi masyarakat Aceh secara keseluruhan. Agaknya

para pengambil kebijakan tidak terlau melihat ini sebagai sebuah fenomena dalam kehidupan beragama di Aceh saat ini.

Kesalehan sosial menjadi sebuah harga yang cukup mahal. Karena itu, fenomena keberagamaan semacam ini sepertinya sudah luput dalam konteks ke-Aceh-an. Agama tidak lagi menjadi spirit sosial, namun hanya pada dataran simbol dan formalitas semata. Sebagai contoh, rasa kebersamaan sebagai sebuah *ummat* telah disekat oleh ruang dan waktu kesibukan sehari-hari. Para pegawai yang kerja di salah satu kantor, mereka akan punya komunitas sendiri. Perbauran menjadi sebuah fenomena yang sulit dijumpai dalam masyarakat Aceh saat ini. Jika pun ada, tampaknya bukan lagi untuk membahas bagaimana kepentingan agama dalam masyarakat, namun lebih kepada bagaimana memanfaatkan agama untuk kepentingan kelompok atau sosial politik. Atmosphere ini memang sudah tampak di depan mata sejak munculnya berbagai pandangan bagaimana melibatkan agama dalam segala sendi kehidupan. Namun demikian, peran semakin menjadi semacam *stempel* bagi beberapa agenda yang memerlukan 'pengesahan' dari agama.

Disinilah munculnya ambivalensi peran agama, dimana dia menjadi semacam pola *eskapisme* belaka. Maksudnya, agama hanya hadir saat diperlukan oleh beberapa kelompok dengan tujuan sesaat pula. Karena itu, sangat penting bagi kita untuk melihat bagaimana sebaikan agama berperan dalam masyarakat, terutama dalam konteks globalisasi dimana masyarakat menuju pada arah *pluralisme* dan *multikulturisme*. Maksudnya, peran agama harus seimbang dengan perkembangan masyarakat Aceh. Dengan kata lain, agama harus mampu memberikan jawaban terhadap persoalan-persoalan kekinian, tanpa meredusir peran nya sebagai petunjuk dalam kehidupan masyarakat.

Dari paparan di atas, agaknya perlu dilihat kembali adanya pergeseran dalam pola keberagamaan di Aceh saat ini. Bagaimanapun munculnya pola beragama model baru yang lebih banyak bertujuan pada *kesalehan individu* telah menyentak denyut nadi kehidupan

beragama rakyat Aceh yang lebih banyak pada aspek *kesalehan sosial*. Potret kecil di atas juga memberikan suatu pemahaman baru bagi kita dalam melihat wajah agama di Aceh. Dengan kata lain, isu-isu *simbolik* dan *formalistik* tampaknya adalah bukan agenda yang mendesak untuk dikaji ulang. Dalam bahasa yang lain, kita tidak terkejut dengan jumlah orang Aceh yang naik haji, namun sangat sangat terkejut jika *haji* adalah sebuah *trend* dan tidak lagi memiliki makna sosial. Kalau dulu *haji* mampu memberikan suatu stimulus intelektual dan gerakan *pembaruan*, sekarang agaknya sulit mendapatkan gambaran ini. Ini adalah hanya contoh kecil, dapat dapat dipaparkan dalam makalah ini. Tentu pembaca sudah dapat mereka-reka apa saja yang sudah bergeser dalam kehidupan masyarakat Aceh saat ini. Demikian pula, sudah dapat meraba-raba apa yang seharusnya dilakukan untuk merespon perubahan sosial keagamaan ini.

Kosmopolitanisme di Aceh

Istilah *kosmopolitan* memang belum begitu membumi di Aceh. Sebab istilah ini memang jarang muncul dalam masyarakat atau negara yang masih berkembang. Namun istilah kosmopolitan sendiri adalah menembus lintas batas negara. Jadi, disini yang dipentingkan adalah dunia ini tidak ada batas (negara, ras, budaya, dan agama). Agaknya sangat sulit untuk membahas konsep ini secara detail dan filosofis karena di Aceh, istilah ini belum begitu dikenal dengan secara luas.[6] Untuk menyederhanakan konsep ini, Wimar Witoelar mengatakan bahwa "orang kosmopolitan adalah orang yang merasa nyaman dimanapun di dunia. Ini bukan saja diplomat dan dan tokoh bisnis tapi bisa saja pelaut, TKI atau pemain bola." Ini merupakan gejala di negara-negara maju dimana mereka mampu melakukan adaptasi kemana pun mereka melangkah.

[6] Namun sebagai bahan pengantar, baca misalnya Ulrich Beck, "Cosmopolitical Realism: On the Distinction between Kosmopolitanism in Philosophy and the Social Sciences," *Global Networks* 4, no. 2 (2004). 131-56.

Akan tetapi gejala kosmpolitan memang bukan lagi monopoli negara Barat. Namun juga negara-negara berkembang. Seorang mamajer misalnya, hari ini masih di Banda Aceh, sorenya di Medan, petang di Singapore, kemudian malam sudah berada di Jakarta. Atau, seorang yang sudah terbiasa dengan apa yang terjadi di atas dunia ini dan tidak menganggap itu sebagai sebuah kejadian yang harus dibaca dalam 'batas tertentu.' Misalnya, mereka sudah tidak menganggap bahwa identitas adalah sebuah kebanggaan yang selalu ditonjolkan. Mereka lebih mengatakan bahwa diri mereka adalah warga dunia, bukan warga negara tertentu. Sehingga gejala ini menjangkiti, misalnya, pada masyarakat-masyarakat yang sudah merasakan bagaimana 'enaknya' menjadi warga dunia, ketimbang warga negara tertentu.

Seorang yang sudah terbiasa dengan segala kemudian dan ICT, tiba-tiba ingin menikmati bagaimana hidup di tengah hutan. Atau, seorang yang serba dilayani oleh mesin atau robot, tiba-tiba datang ke salah satu negara berkembang untuk menikahi seorang perempuan kampung. Pada intinya kosmopolitan adalah gejala bahwa suatu masyarakat tidak lari dilihat dari perspefketif sebuah bangsa.Pada hakikatnya, gejala kosmopolitan adalah akibat dari munculnya gejala globalisasi dimana bertujuan menciptakan dunia ini tanpa batas (*borderless*). Dalam bab ini, kami mengandaikan globalisasi dengan *revolusi jari telunjuk*. Kita bayangkan misalnya, seorang yang bangun pagi, kemudian memakai *jari telunjuk* untuk mematikan alarm di kamar. Kemudian begitu sampai di kamar mandi, dia tingga menekan tombol tertentu, hingga kemudian air hangat dari kran. Setelah mandi, dia sambil menekan *remote* dengan *jari telunjuk*-nya membuka siaran TV. Setelah itu, dia juga menekan tombol-tombol *microwave* untuk membuat sarapan pagi. Sambil menikmati sarapan pagi, dia juga mulai mengutak *diary* nya sambil melihat agenda hari ini. Setelah itu, dia keluar sambil menekan tombol *remote control* untuk kunci mobilnya. Dalam perjalanan, dia masih menggunakan *jari telunjuk* untuk menghidupkan radio atau tape dalam mobilnya.

Sambil menuju ke tempat tugas, dia juga tidak lupa berhenti di ATM untuk mengambil uang secukupnya. Lantas meluncur ke kantor. Disini dia sudah menggunakan *jari telunjuk* untuk menekan kode agar bisa masuk ke kantornya. Kemudian menghidupkan computer sambil menggunakan *jari telunjuk* dan mengggunakan *mouse* sebagai 'alat' kerja dia. Semua pola kerja pun hanya menggunaka *jari telunjuk*, mulai dari mengetik, menekan *mouse*, hingga *chatting* dalam dunia maya. Inilah sebenarnya gejala globalisasi yang dipicu oleh kebangkitan ICT (*Information, Communication, and Technology*). Tampaknya, beberapa dari gejala ini sudah ditemukan di Aceh saat ini.

Produk atau manusia yang menikmati globalisasi dapat dikatakan sebagai gejala kosmopolitan. Sebab mereka sudah berhasil menikmati buah dari globalisasi. Di Aceh misalnya, sejak maraknya *chatting* dalam dunia maya, tidak sedikit anak muda-mudi yang menghabiskan waktunya di depan komputer. Mereka mampu berkomunikasi tanpa lintas batas. Mereka bisa punya kawan di mana saja, tanpa peduli agama, ras, dan negara. Mereka juga tidak dibatasi oleh nilai-nilai lokal. Bahkan tidak sedikit *chatting* malah mempertemukan beberapa individu untuk melanjutkan sebuah bahtera keluarga. Contoh kecil ini adalah sebagai bentuk budaya baru dalam era kosmopolitan di Aceh. Agaknya jarang yang mengkaji bagaimana pengaruh alam maya terhadap generasi muda saat ini di Aceh.

Untuk lebih memberikan pemahaman kita terhadap kosmopolitanisme di Aceh. Maka ada beberapa hal yang akan diketengahkan disini untuk memperdekat pembaca dengan wacana kosmopolitanisme.[7] *Pertama*, isu kosmopolitan sangat erat kaitannya dengan *individualisme* sebagai bentuk tertinggi dalam kemanusiaan. Jadi, seseorang dilihat dari jatidiri mereka sendiri dan bagaimana kelebihan dan kelemahan yang dimiliknya. Jadi, impak dari *individualisme* adalah seseorang tidak lagi dilihat dari sebuah unit

[7] Wacana ini disarikan dari Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge: Polity Press.

garis keturunan, suku, etnik, budaya, komunitas agama, bangsa dan negara. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa kosmopolitan mengandaikan bahwa seseorang itu sebagai warga dunia.

Jadi, disini masyarakat sudah dinilai dari individu mereka ini. Untuk lebih menyederhanakan pemahaman kita terhadap wacana ini. Kalau di Aceh, seseorang yang ingin menjadi pekerja atau PNS, maka yang dilakukan adalah bagaimana memperbanyak sikap-sikap centrisme, seperti punya koneksi, datang dari kampung tertentu, suku tertentu, kronisme, dan lain sebagainya. Namun, dalam era kosmopolitan yang dinilai adalah individu itu sendiri. Karena itu, ada standard global dimana seorang yang berhasil bukan karena berapa dia bayar atau sogok, tetapi bagaimana kemampuannya dalam suatu pekerjaan. Di Aceh, paradigma ini belum begitu muncul, sebab jika hal ini terjadi, maka agak sulit untuk mencari kualitas individu pada posisi tertentu. Dalam wacana ini, banyaknya pekerja asing dan dari luar propinsi Aceh, mengindikasikan bahwa gejala kosmopolitan belum begitu marak di Aceh. Namun, begitu non-Aceh berhasil menguasai beberapa posisi tertentu, maka yang muncul adalah gugatan-gugatan terhadap sistem. Studi ini masih ingin berargumen bahwa rakyat Aceh harus dibiasakan dengan wacana kosmopolitanisme.

Adapun yang *kedua* adalah adanya *universalitas* bahwa semua manusia adalah sama dan tidak ada sikap-sikap *rasis*. Jadi manusia dilihat sebagai makhluk yang beradab sama posisinya di seluruh dunia ini. Dalam hal ini, kosmopolitanisme adalah suatu pandangan yang menganggap bahwa tidak ada perbedaan dan pembedaan antara manusia di muka bumi ini. Jadi, seorang warga Aceh sama dengan orang di Meksiko. Orang Gayo sama posisinya dengan orang Wonosari. Orang Papua juga sama tinggi derajatnya dengan orang Hawaii. Jadi tidak ada satu pun sekat yang membedakan manusia di muka bumi ini. Karena itu, seorang yang kosmo dia bisa hidup, karena mampu menghormati orang lain, dimana pun dia berada.

Di Aceh pola pemahaman seperti ini sangat sulit di dapatkan. Di

kalangan orang Aceh sendiri, perasaan superioritas selalu muncul. Bahkan jika kepala kantor-nya adalah dari kampung tertentu, maka semua pegawai hingga supir, harus dari kawasan dia atau keluarganya. Sifat terbuka pada kelompok masyarakat lain memang sedang berlangsung di Aceh. Dimana setelah Tsunami, masyarakat nasional dan internasional sudah berdiam di Aceh. Ini tentu saja memberikan pengaruh yang cukup signifikan bagi rakyat Aceh dalam memandang individu lain yang bukan orang Aceh. Persepsi superioritas memang sulit dihilang, sebab penyakit ini juga tidak hanya melanda rakyat Aceh, tetapi juga masyarakat lain di seluruh dunia. Dengan kata lain, kosmopolitan hanya muncul pada masyarakat yang sudah mapan dalam dunia pendidikan dan juga ekonomi. Mereka tidak lagi bergantung pada sebuah sistem. Mereka mampu berkompetensi secara internasional. Karena itu, kehadiran masyarakat internasional di Aceh harus dimanfaatkan oleh rakyat setempat, bukan hanya dalam materi, tetapi terhadap nilai-nilai kosmopolitanisme yang dibawa mereka. Sebagaimana di ditegaskan di atas, bahwa *dialog budaya* adalah salah satu cara untuk memperkenalkan budaya Aceh kepada budaya lain dan juga sebaliknya.

Sementara itu, unsur *ketiga* adalah *generalitas*. Maksud dari konsep ini adalah bahwa manusia sebagai penduduk dunia harus menghargai esensi dari universalisme yang ada di dunia ini. Ketika Tsunami datang, tidak sedikit warga dari belahan dunia datang membantu Aceh. Tentu saja mereka datang dengan berbagai latarbelakang, namun tujuannya adalah *membantu* warga Aceh yang ditimpa musibah. Jika dilihat dari sisi identitas, maka agak sulit misalnya kita menerima bantuan dari orang yang bukan Islam. Kita juga tidak pernah tahu darimana uang yang didapatkan untuk membantu kita. Namun karena ada sifat universalitas *membantu*, maka semua bantuan tersebut kita terima dengan lapang dada. Dalam hal ini, kosmopolitan memandang bahwa kita harus memperhatikan sesama kita karena kita adalah manusia, bukan karena etnisitas, agama, negara, dan ras.

Seorang yang kosmopolis, dia akan punya perasaan untuk tidak

membeda-bedakan manusia. Di Aceh, sikap kosmopolitan memang belum begitu membumi. Kita masih melihat seseorang menurut identitas yang dibawanya dan menilai seseorang dari apa yang dimilikinya. Sehingga yang muncul adalah sikap-sikap eksklusifisme, baik secara langsung maupun tidak langsung. Ada pandangan-pandangan yang menyebutkan *suku Aceh* adalah yang terbaik dibandingkan *suku lain*. Fenomena ini sebenarnya tidak hanya terjadi dikalangan orang Aceh terhadap orang luar, tetapi juga di antara sesama mereka. Munculnya beberapa *steoritype* diantara masyarakat Aceh sendiri, misalnya Aceh A, lebih bagus dari Aceh B, Aceh C lebih terhormat dari Aceh D. Fenomena ini memang sudah begitu mendarah daging dikalangan masyarakat Aceh, tanpa ada upaya untuk membuka 'mata mereka' untuk menerima atau melihat manusia sebagai manusia. Jika dilihat sepintas, konsep kosmopolitanisme hampir sama dengan konsep *kehambaan* dalam Islam, dimana semua manusia adalah sama, yang membedakan adalah ketakwaannya. Kemudian, manusia diperintahkan untuk saling hormat menghormati dan membuka tali silaturrahmi sesama mereka. Namun sikap ini ternyata sangat sulit dijumpai di Aceh.

Perilaku menghargai adalah sesuatu yang amat mahal untuk dijumpai di Aceh. Karena itu, kosmopolitan, yang mencakup *penghargaan terhadap individu, universalitas, dan generalitas*, adalah sesuatu yang sama sekali tidak menyalahi aspek-aspek agama Islam. Hanya saja, sepintas konsep ini muncul dari Barat dengan wajah dan paradigma ilmu-ilmu sosial Barat yang lebih menghargai keberadaan individu. Karena itu, ketika kita membicarakan tentang kosmopolitan, cenderung membayangkan tentang *free life* yang lebih mengedepankan kesenangan dunia. Akan tetapi, substansi dari konsep kosmopolitan adalah bangkitnya individu sebagai sebagai sebuah kekuatan untuk bersama-sama menghargai kemanusian. Contoh kecil dalam hal ini adalah ketika Amerika Serikat menyerang Iraq, jutaan orang di seluruh dunia, mulai dari Barat hingga ke Timur turun ke jalan-jalan melakukan protes. Mereka tidak peduli dengan Saddam Hussein dan

senjata pemusnah missal. Mereka hanya melakukan protes terhadap ratusan ribu rakyat Iraq gugur dalam perang ini. Mereka melakukan itu sebagai manusia, tanpa mempedulikan orang Iraq itu Islam atau bukan. Disini menampakkan bagaimana kosmopolitan berjalan di luar orbit lintas batas agama, bangsa, dan budaya.

Salah satu persoalan yang menarik dibahas dalam konsep kosmopolitan adalah tentang *Kepatuhan*. Kepada siapa sebenarnya manusia ini harus patuh. Apakah kepada negaranya? Agamanya? Norma-normanya? Inilah sekarang yang menjadi perdebatan, jika manusia adalah sebagai penduduk dunia, maka dia tidak perlu lagi mendapatkan pemaksaan untuk melakukan *kepatuhan* kepada siapapun. Dalam hal ini, ada beberapa argument yaitu: manusia bisa tetap melakukan *kepatuhan*-nya terhadap agamanya. Sebab, agama sepertinya akan menjadi jawaban bagi mereka yang haus rohani. Dalam hal ini, dapat dikatakan seorang *kosmpolis* akan lebih memelihara sikap-sikap spiritual yang mereka miliki. Karena itu, tidak mengejutkan jika kemudian di Barat, muncul sebuah konsep yang dikenal dengan *new age* yang aktis menjadi *spiritual intelligence*. Dimana manusia-manusia yang sudah terbiasa dengan segala kemudian mencari satu pencerahan dalam batin mereka. Setelah itu, mereka sepertinya menjadi orang kosmopolis yaitu lebih rendah diri dan menerima apa adanya dalam hidup ini. Dalam konsep ilmu sosiologi, sikap seperti ini sering dinamakan dengan *asketik* yaitu hidup dengan apa adanya, satu konsep yang juga ditemukan dalam Islam, yakni *zuhud*.

Agaknya diskusi tentang kosmopolitan telah menggiring kita pada sebuah konsep untuk menyelesaikan kegamangan yang melanda rakyat Aceh saat ini. Kegamangan yang dimaksud adalah tidak adanya satu *kompas* yang jelas dalam menjalankan hidup mereka, kendati sudah sangat islami. Hal ini disebabkan oleh adanya tantangan yang datang bertubi-tubi dalam diri mereka sendiri. Dalam bahasa yang lebih tegas, jika pada masa konflik, masyarakat Aceh mendapat persoalan bagaimana bisa hidup aman, namun sekarang

persoalannya adalah lebih komplek, yaitu bagaimana bisa hidup tenteram lahir batin. Inilah persoalan yang akan coba dijawab pada bagian berikutnya untuk bagaimana mengawinkan antara budaya, agama, dan kosmopolitan dalam satu tarikan nafas.

Lintas Batas Budaya, Agama dan Kosmopolitan

Pada bagian ini, kami akan mencoba memberikan beberapa tawaran tentang bagaimana menyatukan ketika konsep tersebut dalam rangka membangun masyarakat Aceh ke depan. Setelah kita menilik secara sepintas ketiga konsep tersebut dalam masyarakat Aceh, tampaknya ada beberapa scenario untuk membangun masyarakat Aceh.

Pertama, *kembali pada tradisi [budaya] lokal dengan perspektif global*.

Skenario ini adalah mengandaikan bahwa keberhasilan membangun masyarakat manakala seluruh tradisi lokal tetap dipertahankan sambil membuka diri terhadap perubahan global. Pada hakikatnya, tradisi lokal di Aceh memang masih dapat dipertahankan keberadaanya. Sebab, tradisi ini adalah hasil sebuah dialektika masyarakat yang tentu saja telah mengalami berbagai 'ujian' dari sisi sejarah, agama, dan bahasa. Tradisi lokal di Aceh memang suatu khazanah yang amat luar biasa. Namun untuk ke depan, sudah sejatinya tradisi lokal dilihat dari perspektif yang bersifat global. Salah satu konsep yang muncul disini adalah *glocal* dimana terjadikan keseimbangan antara global dan local.

Disini bisa dipahami bahwa terjadinya globalisasi adalah sebuah keniscayaan yang tidak dapat dipungkiri. Namun belakangan muncul upaya-upaya untuk melakukan *glokalisasi* yang bermakna suatu masyarakat bisa menikmati buah dari globalisasi (ICT) sambil tetap menjaga budaya mereka sendiri. Artinya, kendati globalisasi datang sebagai sebuah produk keberhasilan manusian pada abad ke-21 ini, namun kita tetap bisa menjaga budaya lokal ini. Salah satu negara yang berperan aktif dalam isu *glokalisasi* adalah Jepang, dimana

negara ini sangat terdepan dalam ICT, namun masih menjaga nilai-nilai tradisi dan budaya mereka. Dalam konteks Aceh, tidak ada perlu diperdebatkan bagaimana hukum masyarakat menggunakan internet atau HP, namun yang perlu ditingkatkan adalah bagaimana nilai-nilai local masih tetap terjaga dengan baik. Disini ditekankan bahwa aktor terkemuka dalam *glokalisasi* adalah masyarakat itu sendiri dengan menggunakan kelebihan ICT sambil tetap berpegang teguh pada nilai-nilai kebudayaan yang mereka miliki. Dengan kata lain, disini diperlukan *keseimbangan* antara kepentingan dan kebutuhan local dengan memanfaatkan kesempatan dalam globalisasi. Tampaknya skenario ini akan dapat dilakukan mana kala ada sekelompok masyarakat yang beperan aktif dalam membimbing dan mengawasi masyarakat terhadap bagaimana pentingnnya globalisasi dan tetap menjaga tradisi-tradisi lokal.

Kedua, membangun Paradigma Baru

Disini skenario yang ingin dibangun adalah bagaimana membangun suatu pemahaman baru di tengah-tengah masyarakat dengan tawaran konsep-konsep baru yang dapat dinalar dalam kerangka budaya dan agama yang dianut oleh masyarakat Aceh. Paradigma adalah *pola pikir*. Maksudnya, masyarakat harus merubah *pola pikir* mereka untuk menghadapi persoalan-persoalan baru dalam keseharian mereka. Dengan kata lain, pola pikir yang dibangun adalah pola pikir yang bersifat *konstruktif* dan *progressif*. Selama ini, masyarakat Aceh memang dikenal sebagai masyarakat yang selalu aspiratif terhadap segala perubahan zaman. Mereka, disadari atau tidak, telah larut dengan perubahan-perubahan secara spontanitas.

Salah satu contoh kecil adalah *kamar mandi*. Kalau dilihat dari sejarahnya, kamar mandi orang Aceh adalah di depan rumah yang dipagar secara rapi. Saat itu, barang siapa yang masuk ke rumah, pasti mencuci kaki mereka di depan tangga. Setelah itu, air dimasukkan ke rumah seperlunya saja untuk memasak. Bahkan *kamar mandi*

(sumur) bisa oleh tetangganya atau setidaknya bagi mereka yang memerlukan air. Karena itu, filosofi *kamar mandi* saat itu adalah sebagai sebuah keakraban sosial antara sesama masyarakat. Setelah itu, *kamar mandi* dipindahkan ke dalam rumah, namun di belakang dekat dengan dapur. Akibatnya, *kebiasaan mencuci kaki dan mengambil air* tidak ada lagi. Karena itu, hampir setiap rumah berusaha untuk membuat kamar mandi di dalam rumah mereka dekat dengan dapur. Perubahan terkini adalah setiap kamar di rumah, sudah ada *kamar mandi*. Jadi, setiap anggota keluarga sudah bisa melakukan aktivitas mandi secara *privat*. Dengan kata lain, tidak perlu antri dan bisa melakukan kapan saja. Dan, *kamar mandi* menjadi semacam keharusan dalam kamar tidur. Perubahan ini, disadari atau tidak, juga berimplikasi pada pola pikir masyarakat, dimana mereka, semakin dekat apa yang mereka ingin, akan semakin jauh hubungan mereka antara sesamanya. Akhirnya, pola pikir pun berubah, dimana, rasa kebersamaan hanya terjadi jika dipandang disitu ada kepentingan atau manfaat bagi dirinya.

Filosofi *kamar mandi* di depan rumah yang berubah *ke dalam kamar tidur* menunjukkan bahwa terjadinya pergeseran pola pikir cenderung dapat dilihat sejauh mana tingkat kemudahan yang didapatkannya. Tentu saja kami tidak menganjurkan agar *kamar mandi* di buat depan rumah. Namun apa yang kami ingin tegaskan adalah terjadinya pergeseran paradigma di tengah-tengah masyarakat bukan di sebabkan oleh faktor luar semata, namun juga oleh perpindahan cara pandangan masyarakat dalam melakukan kehidupan sehari-hari. Ini belum lagi jika dikaitkan dengan naiknya intesitas cara pandang keluarga terhadap kebutuhan agama mereka, seperti yang dijelaskan di atas tentang *Muslim tanpa masjid*. Jadi, dalam skenario ini, apa yang dapat dilakukan agaknya adalah mengembalikan kebersamaan di tengah-tengah masyarakat Aceh sebagai sebuah kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Untuk itu, agenda-agenda yang *konstruktif* dan *progressif* adalah satu hal yang dapat dilakukan oleh kita semua saat ini. Salah satu caranya adalah menaikkan fungsi agama sebagai

kekuatan sosial sambil melihat mana saja budaya Aceh yang dapat merekatkan satu sama lain.

Ketiga, Membumikan Agama

Agenda *membumikan agama* memang sudah hal yang urgen untuk segera dilakukan. Dalam hal ini, membumikan agama adalah bagaimana menciptakan *kesalehan sosial* diantara masyarakat Aceh. Lebih tegas lagi, *membumikan agama* adalah munculnya upaya-upaya untuk menjadi agama sebagai perekat sosial. Dengan kata lain, agama harus mencipatkan masyarakat yang *inklusif* atau terbuka. Masyarakat Aceh memang berhasil dalam *membumikan agama* nya di Aceh, dimana dalam sejarah diperlihatkan bagaimana spirit agama mampu masuk ke setiap relung kehidupan masyarakat. Spirit Agama ini bisa dialihkan pada aspek pendidikan, ekonomi, sosial, politik, dan keamanan. Dengan begitu agama akan berperan secara substantif. Maksudnya, agama berperan tidak lagi dalam bentuk-bentuk *formalitas* dan *simbolik*.

Karena itu, salah satu contoh dalam bab ini ketika diuraikan tentang *Muslim tanpa masjid*, ini mengindikasikan bahwa agama semakin melangit, agama hanya bertujuan ingin ke Surga, agama hanya untuk keperluan individu. Dan, ketika mereka melakukan aktivitas pendidikan, ekonomi, sosial, politik, dan keamanan, agama tidak pernah dilibatkan. Kita mungkin jarang bertanya, apakah *uang* yang digunakan itu halal atau tidak. Kita juga mungkin abai jika jabatan yang diperolehi adalah melakui jalur-jalur yang halal. Namun uang dari hasil keringat ini kemudian dijadikan semacam 'penembus dosa.' Karena itu, *membumikan agama* adalah bangkit kembali untuk menciptakan peran agama dalam setiap sendiri masyarakat. Agama tidak lagi hanya dimaknai sebatas *pelaksanaan Syari'ah Islam semata.* Tetapi apa agenda dibalik pelaksanaan Syari'ah Islam. Keberhasilan beragama bukan dihitung dengan berapa orang yang ditangkap atau dicambuk dan juga berapa orang yang naik haji.

Keberhasilan beragama dihitung dari berapa orang yang mampu

peduli dengan aspek-aspek sosial. Berapa orang yang tidak melakukan *kejahatan publik*? Inilah agenda yang tercecer di Aceh saat ini, sebab manakala *uang* sebagai tujuan dalam segala bidang, akhirnya agama sebagai perangkat *eskapisme* belaka. Dia hanya menjadi obat, mana kala manusia sakit.[8] Untuk itu, pengambil kebijakan di Aceh sudah mulai memikirkan langkah-langkah konkret untuk *membumikan agama*. Dalam hal ini, salah satu langkah yang paling strategis adalah mengembalikan fungsi agama sebagai fungsi sosial atau menciptakan *kesalehan sosial*. Sebab jika *kesalehan sosial* yang selalu dibalut dengan norma dan moral, maka sedikit demi sedikit, ketimpangan atau penyelewengan di Aceh, tampaknya akan dapat direduksi. Jadi, sesungguhnya *agama* sangat memainkan peran aktif dalam konteks ke-Aceh-an saat ini.

Keempat, Kosmopolis agamis

Pada bagian kecil ini, memang masih agak ragu-ragu untuk dilemparkan ke publik. Sebab menjadi *kosmopolis agamis* adalah sebuah langkah panjang di Aceh, namun tidak salahnya untuk mencoba saat sekarang. Sebab, kita akan mampu memanfaatkan kesempatan sebagai *warga dunia* yang dengan demikian, kita juga akan mampu belajar tidak hanya pada sejarah kita sendiri, melainkan juga pada budaya lain. Momentum kehadiran masyarakat internasional diAceh saat ini, selayaknya harus dimanfaatkan dalam hal pembelajaran masyarakat sebagai bagian penduduk dunia. Masyarakat Aceh tidak perlu lagi memandang bahwa kehadiran masyarakat international di propinsi ini adalah untuk persoalan ekonomi semata. Namun juga perlu diadakan dialog atau kajian bagaimana mengedepakan konsep *kosmopolis agamis*.

Sebab, pada dasarnya kalangan *kosmopolis* adalah mereka yang hidup dengan 'kebebasan' namun dalam bingkai ikatan *spiritual*.

[8] Disksui ini bisa juga dibaca dalam Kamaruzzaman, *Islam Historis*, (Yogyakarta: Galang Press, 2002).

Kita lihat misalnya, Richard Gere, salah seorang artis terkenal di Hollywood yang sangat kosmopolitan, malah datang ke Tibet untuk belajar agama pada Dalai Lama. Ini mengindikasikan bahwa Aceh, melalui keunikan budaya dan agama, tampaknya akan banyak menyerap kalangan *kosmopolis*. Sebab, keaslian Aceh dalam warna-warni kebudayaan dan kekuatan agama, sepertinya akan menjadi perekat sebagai tempat Aceh adalah bagian dari masyarakat internasional. Dalam hal ini, posisi Aceh memang cukup strategis. Tampaknya, legitimasi sejarah telah membuktikan bagaimana Aceh begitu *atraktif* bagi dunia international.

Lebih lanjut, orang Aceh juga bisa belajar bagaimana menjadi *kosmopolis*. Sebab dengan demikian, mereka akan lebih menghargai manusia, bukan dari sisi suku bangsa, agama, dan budaya, tetapi karena kemanusiaan. Hal ini sesungguhnya sama sekali tidak bertolak belakang dengan ajaran Islam, dimana kita diwajibkan untuk saling menghormati. Dan, satu hal lagi, sebagaimana ditegaskan dalam surat al-Hujurat ayat 13, manusia diperintahkan untuk saling kenal kenal. Jadi sesungguhnya Aceh sudah memiliki 'modal' yang cukup baik untuk menuju kawasan yang *kosmopolis agamis*. Hanya saja, kita belum melihat upaya serius dalam beberapa kalangan pengambil kebijakan di Aceh untuk mulai melihat potensi menuju daerah yang *kosmopolis agamis.* Energi kita banyak dihabiskan dengan pembangunan yang bersifat material. Sedangkan agenda pembangunan moral dan spritual menjadi terabaikan. Padahal, ini adalah waktu yang tepat untuk merubah Aceh menuju daerah yang *kosmopolis agamis*.

Kelima, Interpretasi Agama, Yes! Budaya Luar, Yes! Kosmopolitan, Yes!

Skenario ini memang yang menjadi ruh makalah ini, dimana semua perangkat yang dimiliki oleh rakyat Aceh harus dijalankan dalam satu langgam dan arah. Interpretasi terhadap agama adalah satu kemutlakan, karena itu, agama akan lebih hidup dalam masyarakat. Interpretasi ini sesungguhnya adalah perintah agama

sendiri, dimana beberapa kali Allah menantang manusia untuk berpikir dan berpikir. Sinyal ini tentu saja dapat kita lihat dalam *fiqh* yang berarti pemahaman (*understanding*). Dalam al-Qur'an, istilah *fiqh* disebutkan sebanyak 15 kali, dengan berbagai varian. Hampir semua variannya selalu terkait dengan pendengaran, bacaan, dan hati. Hanya satu ayat saja yang menjelaskan tentang ber*tafaqqud* dalam *din*. Ini mengindikasikan bahwa interpretasi agama harus dimulai sejak sekarang.

Dalam hal ini, agama Islam pada gilirannya tidak hadir dalam wajah yang 'menakutkan.' Agama juga tidak hadir untuk sebuah legitimasi semata. Tetapi, dia harus menjadi ruh dan spirit bagi masyarakat. Karena itu, *interpretasi ulang terhadap agama* adalah satu kemutlakan dalam konteks membangun Aceh Baru. Dengan kata lain, interpretasi agama adalah upaya untuk membangkitkan kembali atau membumikan kembali agama terhadap masyarakat. Agama tidak hanya perlu lagi hadir sebagai sebuah kumpulan *hukuman*, tetapi dia harus menjadi spirit. Untuk itu, ruang pemahaman terhadap agama harus dibuka secara lebar-lebar. Dalam hal ini, pendidikan (*tarbiyah*) adalah salah satu metoda untuk membangkitkan *interpretasi agama.*

Dalam hal ini, *interpretasi agama*, buka dimaknai sebagai upaya untuk mengabaikan apa yang sudah jelas dalam kitab suci. Tetapi *interpretasi agama* adalah mulai melihat beberapa kemungkinan bagaimana *agama* mampu menjadi sebuah studi dan dapat 'dirasakan' oleh masyarakat. Rakyat Aceh sesungguhnya telah melakukan *praktek interpretasi agama* dalam sejarah mereka, namun terkadang yang dibahas berulang-ulang adalah keberhasilan, bukan *proses* mencapai keberhasilan. Dengan kata lain, ruh intelektual dalam studi agama di Aceh, boleh dikatakan telah mundur ke belakang. Untuk tidak menjustifikasi makalah ini, sekarang hampir tidak ada orang Aceh yang sanggup menandingin Hasbi ash-Shiddieqy dalam menulis pandangannya terhadap *interpretasi agama*. Demikian pula, jarang terdengar ada sarjana Aceh, seperti 'Ali Hasyimi yang

berhasil mengawinkan budaya dan agama dalam karya-karya nya, saat ini yang mampu melakukan *interpretasi agama*. Inilah keruntuhan mengapa dinamika intelektual tentang agama di Aceh semakin surut. Agama kemudian hanya dipahami sebagai sebuah aturan-aturan hukum dimana jawabannya adalah seberapa banyak perempuan yang telah ditangkap dan seberapa banyak warga yang dicambuk.

Demikian pula, rakyat Aceh harus terbuka terhadap budaya luar. Sebab, disadari atau tidak, budaya luar akan terus hadir dalam masyarakat Aceh. Karena itu, kajian ini ingin mengatakan bahwa kehadiran budaya luar di Aceh harus diappresiasi secara positif, sambil terus melihat apa saja manfaat dari budaya tersebut. Karena itu, tantangan globalisasi yang dijawab dengan *glokalisasi* adalah salah satu metode dalam merespon budaya luar. Dalam hal ini, lagi-lagi tingkat pemahaman rakyat harus ditingkatkan, terutama dalam menghadapi setiap budaya baru yang datang. Katena itu, masyarakat harus disosialisasikan betapa pentingnya menguasai dunia ICT sambil mempertahankan budaya setempat. Dalam hal ini, sekali lagi, pengalaman Jepang dapat dijadikan salah satu model, dimana mereka kendati sudah terdepan dalam dunia ICT, tetapi mereka tetapi masih mempertahankan budaya Jepang.

Karena itu tawaran kami tentang *Budaya Luar Yes!* adalah bukan ingin menghilangkan budaya Aceh, tetapi lebih mengedepankan dialog budaya. Sebab, ada atau tidaknya *filter*, budaya luar tetap akan dilakukan oleh masyatakat Aceh. Contoh beberapa contoh kecil di atas, adalah bukti konkret bagaimana telah terjadinya pesegeran dalam budaya masyakatar. Untuk diskusi tentang hal ini harus dibuka lebar kepada publik, guna mereka menyadari apa yang sebaiknya dilakukan, terhadap budaya luar. Dalam hal ini, gejala *kosmopolitan, Muslim tanpa masjid, dan pengaruh ICT* dalam masyarakat Aceh, harus dijawab secara sistematik, bukan untuk dihindari. Sebab, semakin dihindari budaya luar, maka akan semakin tampak betapa ketidak berdayaan kita terhadap budaya luar yang datang secara *snow ball*.

Akhirnya, kosmopolitan adalah salah satu alternatif untuk menjawab beberapa persoalan di Aceh. Tentu saja kosmopolitan yang kami maksudkan adalah *kosmopolis agamis*, dimana berupaya untuk menjadi masyarakat dunia, sambil tetap menjaga tradisi dan agama yang dianut. Tampaknya, menjadi *kosmoplis agamis* adalah salah satu dari sekian daya upaya untuk *membumikan agama*. Karena itu, para pengambil kebijakan dan peminat masalah Aceh sudah selayaknya kembali memikir ulang bagaimana menata agenda persoalan agama, budaya, dan gejala kosmopolitan di propinsi ini. Bab ini setidaknya telah berupaya untuk memberikan gambaran dan beberapa jawaban yang agaknya dapat dilakukan oleh siapa saja di Aceh.

Kesimpulan

Bab ini telah memulai pertanyaan-pertanyaan yang cukup menusuk tentang agama, budaya, dan kosmopolitanisme di Aceh. Pertanyaan tersebut telah diupayakan untuk dijawab dalam kajian ini dengan melihat aspek yang real/nyata yang sedang terjadi di Aceh sekarang ini. Karena itu, setidaknya ada beberapa hal yang dapat digarisbawahi dalam studi ini. *Pertama*, aspek budaya, agama, dan kosmopolitan sedang berjalan di Aceh dalam satu hitungan denyut nadi kehidupan masyarakat. Meski terkadang tidak disadari telah terjadi pergeseran, namun makalah ini telah memperlihatkan bagaimana ketiga konsep ini saling terkait dalam dinamika kehidupan rakyat Aceh. Tentu saja, tidak semua hal-hal yang terjadi di Aceh dapat dikatakan sebagai sebuah persoalan yang harus dijawab. Namun, sekali lagi, studi ini telah memperlihatkan bahwa persoalan budaya, agama, dan kosmopolitan ternyata bisa merembet dalam beberapa sendi kehidupan masyarakat.

Kedua, telaah terhadap peran ketiga konsep ini dalam masyarakat menunjukkan bahwa rakyat Aceh sedang menuju pada satu satu titik pencerahan. Hanya saja, tidak ada lembaga satupun yang memiliki konsern untuk 'mengawal' bagaimana proses Aceh menuju titik

pencerahan. Masing-masing masyarakat sedang berupaya menjadi orang-orang yang terbaik bagi keluarganya, agamanya, kampung halamannya, sukunya, dan lain sebagainya. Namun karena mereka berjalan sendiri-sendiri, maka yang terjadi adalah *kesalehan individu*, *filosofi penggunaan HP*, *Muslim tanpa masjid*, *revolusi telunjuk*, dimana contoh-contoh kecil ini telah mengindikasikan bahwa masyarakat Aceh sedang berubah dengan sangat cepat. Karena itu, tawaran-tawaran bab ini sepertinya dapat dijadikan sebagai bahan masukan untuk 'mengawal' persoalan sosial keagaman dan sosial budaya di Aceh.

Ketiga, bab ini juga ingin berargumen bahwa ketiga konsep tersebut dapat dijalankan di Aceh. Beberapa skenario di atas, yang tentunya masih bersifat sangat tentatif, dapat dijadikan sebagai langkah awal untuk 'membaca' bagaimana kelanjutan peran budaya, agama, dan kosmopolitanisme di Aceh. Sebab, ketiga persoalan ini akan terus menjadi agenda yang harus diselesaikan dan dijawab secepatnya oleh siapa saja yang ingin membuka titik-titik pencerahan di Aceh. Karena itu, skenario di atas memang terkadang tidak begitu akrab dalam telinga kita, namun ini adalah jawaban yang real terhadap perkembangan dunia kontemporer saat ini. Tidak sedikit negara-negara berkembang sudah memikirkan agenda mereka untuk membuka jalan di tengah hutan globalisasi ini. Untuk itu, beberapa scenario di atasnya masih mengedepankan beberapa titik sentral sendi kehidupan rakyat Aceh yaitu adat istiadat dan agama yang dianut oleh rakyat Aceh, yaitu Islam.

Akhirnya, studi ini ingin ditutup bahwa angin perubahan selalu berhembus dalam kehidupan kita. Tentu saja angin tersebut ada yang baik dan buruk. Tinggal kita bagaimana menyikapi kesiapan kita dengan angin perubahan. Dalam hal ini, kesediaan kita dalam membaca tanda-tanda zaman adalah setengah keberhasilan dalam menjawab persoalan yang dihadapi oleh masyarakat Aceh saat ini. Sebab setelah adanya kepiawaian kita membaca tanda-tanda zaman, tinggal setengah lagi agenda kita, yaitu menyusun strategi yang

cermat untuk menghadapi perubahan tersebut. Jadi, makalah ini telah mencoba menjawab setengah dari persoalan dalam membaca tanda-tanda zaman di Aceh dan setengah penyelesaian untuk menghadapi perubahan di Aceh.

BAB VIII

STUDI TENTANG PANGLIMA LA'ÔT DI ACEH

Pendahuluan

Bab ini mengenai sejarah Panglima La'ôt di Aceh. Studi ini ingin menjelaskan bagaimana keadaan Panglima La'ôt dan perannya di dalam sejarah serta keberadaannya saat sekarang, terutama ketika tidak ada lagi lembaga Sultan sebagai simbol tertinggi rakyat Aceh. Banyak yang beranggapan bahwa Panglima La'ôt sudah ada di Aceh sejak empat ratus tahun yang lalu. Namun, studi terhadap sejarah awal lembaga Panglima La'ôt belum banyak dilakukan secara serius, baik oleh para sarjana lokal maupun nasional. Sehingga ketika ada upaya untuk menumbuh kembali Panglima La'ôt Aceh sejak Juli 1999, yang tampak ke permukaan adalah lembaga ini benar-benar lembaga adat yang sudah mengakar di tingkat masyarakat. Namun, tidak ada upaya untuk melihat bagaimana kelahiran dan konsep awal dari keberadaan Panglima La'ôt di tengah-tengah masyarakat Aceh, khususnya ketika masa kejayaan kerajaan Islâm Aceh. Karena itu, bab ini akan memusatkan perhatian pada proses evolusi Panglima La'ôt dari sebagai aparatur pemerintah yang berubah sebagai 'warisan kebudayaan' dan baru-baru ini ditarik kembali sebagai bagian dari pengembangan adat istiadat Aceh. John Kurien mencatat: "*there are not known to have been any studies published on how the Panglima Laot see their role, or how they view the changes that are occurring*."[1]

[1] Kurien, *Voice of Panglima Laot: Analysis of an Opinion Survey and Its Implications for Co-Management Interventions*.iii.

Adapun data yang disajikan di dalam bab ini berdasarkan hasil investigasi di beberapa kabupaten yaitu Aceh Tamiang, Aceh Timur, Aceh Utara, Kota Lhokseumawe, Aceh Pidie, Aceh Besar, Banda Aceh, Aceh Barat dan Aceh Selatan. Perjalanan ke masing-masing daerah tersebut memang dilakukan tidak begitu mendalam, namun dari beberapa pengamatan dan wawancara dengan nelayan, saya akhir mendapatkan bagaimana wajah Panglima La'ôt dewasa ini, dan bagaimana peran mereka pada masa dulu. Dua hal inilah yang ingin saya bandingkan di dalam studi ini, supaya pembaca mendapat gambaran bagaimana dinamika perjalanan sejarah Panglima La'ôt di Aceh. Wawancara yang dilakukan pun terkadang tidak terencana. Adapun dengan para Panglima La'ôt, disamping telah dilakukan pengamatan beberapa tahun terakhir, penulis juga telah menceburkan diri di dalam beberapa program tentang Panglima La'ôt secara informal. Selanjutnya, penulis juga melakukan wawancara dengan beberapa nelayan di berbagai kabupaten serta dengan penjual ikan, khususnya ketika mengupas bagaimana peran *toke bangku* di kalangan para nelayan. Dari wawancara dengan masyarakat nelayanlah, saya akhir dapat melihat bagaimana pandangan mereka terhadap pemimpin mereka sendiri, yakni Panglima La'ôt . Penelitian yang dilakukan setelah Pemilu 2009 mengesankan seolah-olah ingin mencari bagaimana fungsi dan struktur politik lokal di kalangan masyarakat nelayan, khususnya keterlibatan mereka di dalam pemenangan partai lokal dan partai nasional.

Studi ini terbagi ke dalam tiga bagian. Bagian pertama, setelah pendahuluan adalah mengenai sejarah Panglima La'ôt . Disini, akan diketengahkan bagaimana fungsi Panglima La'ôt di dalam sejarah Kerajaan Islam Aceh dan selama pada masa pendudukan Belanda, serta bagaimana proses upaya yang dilakukan oleh Belanda untuk mempertentangkan antara adat dan hukum Islam, yang ternyata telah banyak memberikan pengaruh terhadap wajah dan interpretasi adat di Aceh saat ini. Setelah itu, pada bagian kedua, akan dipaparkan bagaimana dinamika peran Panglima La'ôt dan Adat La'ôt di dalam

masyarakat dan bagaimana persoalan mereka pada era kontemporer. Ada tiga hal yang dijadikan studi topik disini yaitu pelaksanaan *Khanduri La'ôt* , penggunaan ilmu hitam, dan pemahaman makna hari libur pada hari Jum'at. Disamping ketiga persoalan itu, juga disajikan bagaimana persoalan adat Aceh, pada saat ada upaya melakukan reformulasi dan revitalisasi Panglima La'ôt di hadapan lembaga *Wali Nanggroe*. Walaupun persoalan ini belum diangkat oleh para sarjana lokal maupun nasiona, namun mengingat ini amanat MOU Helsinki pada tahun 2005, dimana perlu didirikan lembaga *Wali Nanggroe*, maka kenyataan sangat berpengaruh pada kehidupan adat di Aceh. Hal ini misalnya, jika dulu Panglima La'ôt bekerja dibawah kendali Sultan, maka sekarang ada upaya untuk memperkenalkan Panglima La'ôt pada *Wali Nanggroe* yang pada awalnya adalah konsep yang dibangun oleh Daud Beureu-eh dan Hasan di Tiro ketika melakukan pemberontakan terhadap pemerintah Indonesia. Diskusi ini ditutup dengan melihat bagaimana penumbuhan lembaga Panglima La'ôt Aceh yang diresmikan pada tahun 2001 setelah adalah boat Thailand, dimana nelayan Aceh mendapatkan uang dari hasil lelang penangkapan kapal-kapal dari negara gajah tersebut. Diharapkan dengan paparan singkat di dalam bagian kedua ini akan memperlihatkan bagaimana tantangan Panglima La'ôt , baik ditingkat Lhok, Kabupaten, dan Propinsi terhadap dinamisai pergolakan kewenangan adat di Aceh. Pada bagian terakhir, beberapa temuan penting di dalam studi ini akan disajikan pada bagian kesimpulan.

Sejarah Panglima La'ôt

Izinkan saya untuk memulai bagian ini dengan sebuah kutipan dari mantan wakil sekretaris Panglima La'ôt Aceh, ketika dia menulis: "Apakah karena menjadi nelayan mereka menjadi miskin atau karena miskin mereka menjadi nelayan."[2] Ini merupakan pertanyaan

[2] Miftachuddin Cut Adek, "Apakah Laut Tak Lagi Asin," *Serambi Indonesia*, 4 Juni

sekaligus gugatan yang cukup menusuk ketika penelitian ini dilakukan. Artinya kita dihadapkan pada situasi kehidupan nelayan pada satu spektrum, dan peran penting yang dimainkan oleh Panglima La'ôt dalam menjaga adat laot pada spektrum yang lain. Ini bukan karena kita tidak mengerti konteks kehidupan masyarakat nelayan di dalam keseharian mereka, sebab sudah banyak penelitian yang dilakukan mengenai beberapa sisi kehidupan masyarakat nelayan Aceh. Karena itu, bab ini tidak akan memberikan gambaran kemiskinan nelayan paska Tsunami, sebagai salah satu wajah kemiskinan Aceh yang melanda propinsi ini saat ini.[3] Apa yang ingin saya paparkan di dalam hasil riset ini adalah melihat bagaimana hubungan dari sebuah jawaban yang saya dapatkan di Kabupaten Aceh Utara, ketika seorang nelayan mengatakan bahwa: "Kamu harus paham bahwa nelayan di Aceh bukan kelompok profesional. Mereka datang dari kelompok masyarakat tingkat bawah." Salah seorang informan di Laweung menyebutkan: "Orang yang paling banyak mendapatkan bayaran di dalam masyarakat kami adalah pawang, *toke bangku*, dan pemilik boat." Agaknya ini dapat dipahami mengapa beberapa wawancara saya mengenai Panglima La'ôt dan Adat La'ôt tidak begitu menarik bagi mereka. Bahkan beberapa informan saya mengatakan bahwa Panglima La'ôt hanya menyelesaikan masalah di laut, terutama ketika terjadi konflik antara nelayan. Mereka sering merujuk proses penyelesaian yang dilakukan oleh Panglima La'ôt seperti di dalam filem *Peujroh La'ôt* yang diproduksi oleh UN-FAO. Setelah itu, saya baru mendapatkan beberapa elemen penting kehidupan adat mereka seperti *Khanduri La'ôt*.

Ketika saya melakukan penelitian lapangan di Aceh Tamiang, saya mencoba mengkaji dua kampung. Kampung pertama adalah Gampong Seumangat. Saya berjumpa dengan seorang datok (kepala

2009.

[3] Ahmad Humam Hamid, "Kemiskinan Kronis Di Aceh," *Serambi Indonesia*, 16 Mei 2009.

kampong) untuk menyampaikan keinginan saya bertemu dengan Panglima La'ôt Kabupaten. Sebelum berjumpa dengan Panglima, datok mengajak saya untuk berdiskusi di sebuah warung kopi. Dalam wawancara ini, pembicaraan kami lebih banyak bertumpu pada kemegahan Sultan Iskandar dan peran adat istiadat di dalam masyarakat Aceh. Namun demikian, saya tidak mendapatkan informasi mengenai sejarah Panglima La'ôt. Kemudian saya mengajak datok untuk makan siang di sebuah warung makan. Kali ini saya dia makan di luar kampong dia bersama dengan seorang temannya. Ketika makan sianglah saya mendapatkan gambaran bagaimana sikap warga kampong yang diperlihatkan oleh kepala kampong ini. Teman dia mengatakan bahwa Panglima La'ôt Kabupaten tidak memiliki pengetahuan yang cukup mengenai hukum adat dan perannya di dalam masyarakat pun sangat susah dijelaskan. Pada saat yang sama, Panglima Laot adalah juga seorang mukim, anggota senior KPA, orang yang paling disegani, dia sendiri dipilih oleh DKP untuk menjadi Panglima La'ôt, bukan oleh masyarakat. Datok mengatakan bahwa karena Panglima La'ôt dipilih oleh DKP, kemudian dia harus bisa menjaga hubungan baik dengan pemerintah, bukan dengan masyarakat nelayan.

Ketika makan siang ini pula saya mendapat kesan bahwa mereka tidak begitu menyukai Panglima La'ôt. Teman datok mengatakan bahwa ketika ada bantuan dari NGO atau pemerintah, Panglima La'ôt hanya memberikannya atau membagikannya dengan camat atau orang-orang yang dekat dengan dia. Bahkan dia menceritakan bahwa di kampongnya ada empat boat yang dimiliki oleh camat. Masalah lain, menurut datok, adalah terkait erat dengan distribusi beasiswa bagi anak nelayan, ketika dia mengatakan bahwa semakin seseorang dekat dengan Panglima La'ôt, semakin mudah akses bagi mereka untuk mendapatkan beasiswa dari YPMAN (Yayasan Pangkai Meurunoe Aneuk Nelayan). Ketika saya menanyakan apakah ini terjadi di tingkat Panglima La'ôt Kabupaten atau Panglima La'ôt Lhok, datok mengatakan bahwa ini terjadi pada tingkat Panglima

La'ôt Lhok. Dia mengatakan bahwa staf di Panglima La'ôt Propinsi tidak pernah melakukan pemeriksaan terhadap data yang diberikan kepada YPMAN (Yayasan Pangkai Meurunoe Aneuk Nelayan).

Setelah makan siang, kami pun kembali ke kampong Seulamat. Di dalam perjalanan kami, mereka menyebutkan bahwa penduduk di kampong mereka adalah pendukung Partai Aceh. Dan, partai ini menang di beberapa kabupaten di Aceh. Lalu, saya mendapat kesan bahwa kampong ini merupakan salah satu basis kekuatan GAM selama konflik. Tidak sedikit anggota GAM yang menggunakan kampong ini sebagai tempat transit setelah pulang dari Malaysia dan Thailand. World Bank dalam salah satu penelitian menyebutkan bahwa: "*In the eastern district of Aceh there is a higher proportion of active GAM under the age of 25*."[4] Datok mengatakan bahwa kendati mereka tinggal di Aceh Tamiang, yang mayoritas penduduknya adalah bukan orang Aceh, tetapi kebanyakan keturunan mereka adalah berasal dari Aceh Pidie. Karena itulah, menurutnya, penduduk disini merupakan pendukung GAM ketika konflik berlangsung.

Ketika kami sampai di Kampong Seulamat, datok mengatakan bahwa Panglima La'ôt Kabupaten sedang menanti kami. Lalu kami pun meluncur ke sebuah warung kopi. Saya bersalaman dengan dia. Panglima Laot ini berusia 80 tahun. Dia mengatakan ketika saya menyampaikan niat dan tujuan saya berjumpa dengan dia: "Banyak Panglima La'ôt yang tidak memberikan laporan bulanan kepada saya, terutama jika mereka punya persoalan di kawasan mereka." Dia kemudian menyebutkan bahwa tidak begitu banyak mengetahui situasi masyarakatnya. Menurutnya, Panglima La'ôt Lhok harus memberikan laporan, lalu dia bisa menyelesaikan masalah dengan DKP. Melihat situasi ini, datok dan kawannya tersenyum seolah-olah ingin mengatakan bahwa apa yang mereka gambarkan tentang Panglima La'ôt adalah benar adanya. Setelah

[4] The World Bank, "GAM Reintegration Needs Assessment: Enhancing Peace through Community-Level Development Programming," (Banda Aceh: The World Bank, 2006).13.

itu, Panglima La'ôt menceritakan bagaimana perannya dengan pemerintah. Dia sering diundang oleh pegawai pemerintah sebagai 'mediator' yang terkadang bukan sebagai Panglima La'ôt, tetapi sebagai kepala mukim atau mantan anggota GAM. Karena itulah, dia lebih tertarik untuk mendiskusikan perannya sebagai tokoh penting di Aceh Tamiang. Setelah pertemuan ini, saya kemudian melanjutkan perjalanan ke Kampong Tasek, yang tidak begitu jauh dari Kampong Seulamat. Menurut salah seorang kawan saya, kampong dia adalah kampong nelayan. Namun, kampong dia terkenal bukan karena aktivitas nelayan, melainkan tempat tempat transit dan kawasan rahasia bagi orang Aceh untuk berpergian ke Malaysia secara illegal. Selama beberapa wawancara, masyarakat lebih tertarik untuk mendiskusikan persoalan ini, ketimbang peran Panglima La'ôt di kawasan mereka. Mereka mengatakan bahwa aparat keamanan mengetahui persoalan ini, namun mereka tidak mengambil tindakan-tindakan yang sepantasnya. Warga kampong tersebut mengistilahkan 'salak.' Mereka menyatakan bahwa jika ada orang Aceh yang ingin bepergian ke Malaysia, warga kampong akan mengatakan bahwa disitu banyak salah. Situasi ini mengingatkan saya pada Kampong Seulamat dimana sungainya sering digunakan untuk pelabuhan *tongkang* dari Malaysia. Namun demikian, di kampong Tasek, aparat keamanan lebih banyak menekankan perhatian mereka pada persoalan ganja ketimbang 'salak.'

Saya sempat bingung karena selama penelitian berlangsung, saya tidak mendapatkan informasi tentang perang Panglima La'ôt. Di Kampong Tasek mereka memiliki Panglima La'ôt, namun tidak jelas bagaimana hubungannya dengan Panglima La'ôt Kabupaten. Karenanya, ketika mendengar bagaimana sikap Panglima La'ôt Kabupaten bahwa dia tidak banyak menerima laporan dari Panglima La'ôt Lhok, tetapi perannya dengan orang Kabupaten menampakkan bagaimana perspektif posisi Panglima La'ôt di Aceh Tamiang. Karena Panglima La'ôt Kabupaten ditunjuk langsung oleh DKP, maka dia selayaknya memiliki hubungan yang baik dengan

staf DKP, ketimbang hubungannya dengan masyarakat yang dipimpinnya.

Karena saya tidak memberitahukan bahwa perjalanan penelitian saya didanai oleh lembaga internasional, namun mereka tetap meminta saya untuk mencari bantuan bagaimana mendidirkan TPI di kampong mereka. Datok mengatakan bahwa dia telah melobi pemerintah di Kuala Simpang, namun dia tidak berhasil. Ketika saya pergi ke Kuala Simpang, salah seorang informan memberitahu bahwa disini persoalan yang paling serius adalah rasis. Karena Bupati berasal dari suku Tamiang, maka banyak program-program mereka yang diberikan kepada suku Tamiang saja, bukan orang Aceh. Dalam bahasanya: "Ini sangat sulit bagi kami [sebagai orang Aceh] untuk bertahan di Aceh Tamiang, karena mereka tidak mengakui keberadaan kami sebagai bagian dari kelompok mereka. Jika kamu pergi ke kantor-kantor mereka, kamu harus mencari orang Aceh disitu." Bahkan Datok dan beberapa orang kampong di Seulamat dan Tasek mengklaim bahwa situasi ini adalah benar adanya. Situasi ini tentu saja akan berpengaruh pada persoalan adat La'ôt di Aceh Tamiang. Sebelum saya menjelaskan isu ini, lebih baik kita telaah bagaimana kondisi historis keberadaan Panglima La'ôt dan Adat La'ôt di dalam sejarah Aceh.

Harus diakui bahwa telah banyak studi tentang peran Panglima La'ôt dan Adat La'ôt yang selalu berpendapat bahwa bahwa tugas dan peran Panglima La'ôt adalah untuk menjaga kesinambungan Adat La'ôt di dalam masyarakat nelayan Aceh.[5] Dengan begitu alangkah

[5] Sanusi, "Kearifan Lokal Dan Peranan Panglima Laot Dalam Proses Pemukiman Dan Penataan Kembali Kawasan Pesisir Aceh Pasca-Tsunami." Lubis, "Panglima Laot Dan Pawang: Perannja Dalam Masyarakat Nelayan Aceh (Studi Kasus Banda Aceh Dan Aceh Timur)." Abdullah, Tripa, dan Muttaqin, *Selama Kearifan Adalah Kekayaan: Eksistensi Panglima Laot Dan Hukom Adat Laot Di Aceh*. Semuel Agustinus Patty, "Modernisasi Dan Dua Masyarakat Nelayan Di Aceh," (Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial, 1975). Anwar M. Daud, "Transformasi Nelayan Tradisional: Studi Kasus Di Kecamatan Susoh Dan Sawang Kabupaten Aceh Selatan," (Banda Aceh: Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya, Universitas Syiah Kuala, 1995), Fadholi Said, "Nelayan Di Pusong Lama: Studi Sosial Ekonomi," (Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu

baiknya kita telusuri tentang sejarah institusi Adat Aceh ini di dalam sejarah Aceh. Dalam hal ini, Van Vollenhoven menyebutkan:

> There is (was) a great deal of variety in Acehnese officialdom. Next to the chief one may find a relative called his *banta* or helper, being more less what, before 1900…There are *mukīm* headmen… and the tetrarchs and *waki* or deputies in the dependencies. At the ports, those 'centres of relative civilization and wealth in all Malay countries', are the *syahbandar* [toll-collectors]; at the estuaries a *k[e] pala krueng* to keep the waterway room open, and a *pawang krueng* to maintain a ferry service from which the headman shared the remuneration; at market places on the east coast *haria* to collect dues, and *panglima la'ôt* for export and import; *panglima prang* [military commanders] to collect *wase* and taxes in peacetime…[6]

Agaknya jelas bahwa pekerja utama dari Panglima La'ôt adalah memonitor aktivitas di pelabuhan-pelabuhan. Namun, ini sama sekali tidak terkait dengan mengawasi nelayan, seperti yang banyak disampaikan oleh para sarjana. Menurut sejarah, pelabuhan-pelabuhan di Aceh adalah tempat bertemunya beberapa kehidupan masyarakat Aceh di dalam bidang ekonomi, politik, agama, dan budaya. Lee Kam Hing mencatat:

> [A]t the beginning of the nineteenth century, [Aceh] was estimated to have about 300,000 inhabitants. Its produce attracted traders who sought camphor, sappanwood, dammar, rattan, and beeswax. Pepper and betel-nut were by far the most significance items of trade during this period. Some rice, as well as horses, was exported from the [Pidie] coats while a small quantity of gold was

Sosial 1981). Bathlimus, M. Adli Abdullah, dan Saifuddin Bantasyam, "Pola Penguasaan Wilayah Laut Masyarakat Nelayan Di Kecamatan Krueng Raya, Aceh Besar: Studi Tentang Kepemilikan Wilayah Laut, Unit Sosial Pemegang Hak, Legalitas Beserta Pelaksanaannya," (Banda Aceh: Fakultas Hukum, Universitas Syiah Kuala, 2003).

[6] J.F. Holleman, ed., *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law* (The Hague: Martinus Nijhof, 1981).67.

> mined in the interior. Items imported into Aceh were opium, cloth, iron, muskets, gunpowder, various Indian piece-goods, and an assortment of Chinese articles.[7]

Lebih lanjut , Bernard H.M. Vlekke menambahkan: "*The [Acehnese] ports at the island's northern point were natural halting places for the European coming from the west. This fact helped the princes of [Aceh] to concentrate the pepper trade of most of Sumatra in their country and allowed them to organize monopoly which the Europeans merchants could not ignore*."[8] Dalam konteks urusan agama, Yusny Saby mencatat bahwa "*personal contact …played the role in the Islamization process. The early sailors or travelers, on their business in the region, often had to stay for long periods of time for some reason*."[9]

Dari kenyataan sejarah ini, dapat dilihat bahwa Panglima La'ôt merupakan salah satu instrumen penting di pelabuhan yang bekerja dibawah kendali *Syahbandar*. Menurut sejarah, setidaknya ada empat syahbandar di Aceh. Pierre-Yves Manguin menyebutkan bahwa kampung dan kota pelabuhan di Aceh didirikan di sepanjang di Selat Melaka dan Lautan Hindia.[10] Jadi, jika dilihat dari perspektif ini, tampaknya peran Panglima La'ôt tidaklah sesignifikan yang sering diketengahkan dewasa ini. Menurut Lee Kam Hing, "*in theory the Sultan was the recipient of revenues of a whole range of taxes and duties. There were collected by his syahbandar at the capital and in all the outlying ports. But in practice, because he did not have an elaborate administration and because politically he still had to rely on the powerful orang kaya and ule balang, the collection of some of these was farmed out to the ule balang*."[11]

[7] Hing, *The Sultanate of Aceh: Relations with the British 1760-1824*. 8.

[8] Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara: A History of Indonesia*, Revised Edition ed. (Bruxelles: A. Manteau S.A., 1961).121.

[9] Saby, "Islam and Social Change: The Role of the *Ulama'* in Acehnese Society".18.

[10] Manguin, "Demografi Dan Tata Perkotaan Di Aceh Pada Abad 16 Data Baru Menurut Sebuah Buku Pedoman Portugis 1584."228.

[11] Hing, *The Sultanate of Aceh: Relations with the British 1760-1824*. 10.

Karena kenyataan sejarah bahwa Kerajaan Aceh dibangun di kawasan pesiri, maka akan sangat menarik untuk melihat dimana posisi Panglima La'ôt saat ini. Mukti Ali memberikan gambaran singkat bentuk dan model pemerintahan Kerajaan Aceh saat itu:

> The smallest social unit is the *kawom* (from Arabic *qaum* = people, tribe): a group of *kawom*s forms the *gampong* (village); *gampong*s from the *mukim* (like districts); *mukim*s from *ulee balang*-ship; *ulee balang*ships federated into *sagi* (like province); and the confederation of the three *sagi*s, and the actual territory of the *Sultan* from the *Sultanate*.[12]

Di dalam setiap *kawom* ada seorang Panglima yang dikenal dengan sebutan Panglima Kawom. Tugas dia adalah untuk memperjuangkan kepentingan kawom-nya, dan khususnya yang terkait dengan persoalan darah, *bila*.[13] Hal ini juga terkait dengan posisi *sagoe* yang juga dikepalai oleh seorang Panglima Sagoe. Dewasa ini, istilah ini digunakan oleh GAM (Gerakan Aceh Merdeka) sebagai wilayah teritori mereka di dalam propinsi Aceh. Namun demikian, di dalam sejarah Aceh, ketika Nur al-'Alam Naqiyyat al-Din menjadi sultanah, mukim dibagi ke dalam tiga federasi. Setiap federasi dipimpin oleh Panglima Sagoe, yang ditandai dengan beberapa jumlah mukim dibawah kontrolnya.[14] Akan tetapi, satu-satu instrument yang dipakai di dalam pemerintahan kontemporer Aceh adalah mukim, yang menguasai beberapa kampong.

Saya ingin menambahkan bahwa posisi *ule balang* dan Sultan sudah menghilang sejak masa peperangan antara Aceh dan Belanda (1873-1942) [15] dan revolusi sosial di Aceh antara ulama dan *ule*

[12] Ali, *An Introduction to the Government of Acheh's Sultanate*.9.

[13] Ibid. 9-10.

[14] Hing, *The Sultanate of Aceh: Relations with the British 1760-1824*.

[15] Alfian, *Wajah Aceh Dalam Lintasan Sejarah*. Alfian, "Aceh and the Holy War (*Prang Sabil*)." Yusny Saby, "The *Ulama* in Aceh: A Brief Historical Survey," *Studia Islamika* 8,1 (2001).1-54.

balang. [16] Namun demikian, kita bisa melacak keturunan *ule balang* di Aceh saat ini, dengan memahami beberapa nama orang Aceh yang memakai gelar *teuku* atau *po cut*. Namun, mereka tidak punya otoritas seperti pada zaman dulu di dalam masyarakat Aceh pada masa sekarang. Di dalam hal ini, Panglima Sagoe atau Panglima Sagi tampak lebih 'berpengaruh' saat digunakan di dalam kekuatan militer GAM, dimana mereka bisa menguasai beberapa wilayah. Pada saat yang sama, mereka pada prinsipnya bukan keturunan dari *ule balang* atau keturunan orang istana pada zaman kerajaan Islâm di Aceh. Uniknya, mereka lebih suka menggelari diri mereka dengan sebutan *Teungku*, yang pada kenyataanya adalah sebuah gelar untuk mereka yang menjadi ulama di dalam masyarakat Aceh. Dalam arti yang lain, mereka tidak menggunakan *teuku* sebagai simbol kekuatan militer mereka, melainkan menggunakan gelar *teungku* yang sedikit banyak bercampur dengan ororitas keagamaan. Di lain pihak, *mukim* tidak lagi menjadi lembaga dari kerajaan dan bekerja pada *ule balang* dan dipilih oleh Panglima Sagoe, melainkan mereka dipilih oleh Camat dan banyak berperan sebagai staf pemerintah dibawah payung lembaga adat. Situasi ini sejajar dengan pandangan J.F. McCarthy mengatakan "*adat concepts and practices need to be constantly renegotiated to adjust to the shifting economic, social, and ecological conditions*."[17]

[16] M. Masyhur Amin, "Kedudukan Kelompok Elite Aceh Dalam Perspektif Sejarah," dalam *Kelompok Elit Dan Hubungan Sosial Di Pedesaan*, ed. Alfian (Jakarta: Pustaka Grafika Kita, 1988), Marlina M. Dahlan, "Keterlibatan Belanda Dalam Menciptakan Konflik Antara Ulama Dengan *Uleebalang* Di Aceh (1974-1942)" (B.A. Thesis, State Institute of Islamic Studies (IAIN), 2001).11-60.

[17] McCarthy, "Between *Adat* and State: Institutional Arrangements on Sumatra's Forest Frontier."39.

Diagram No.1
Struktur organisasi pemerintahan Aceh pada era Kerajaan Islâm

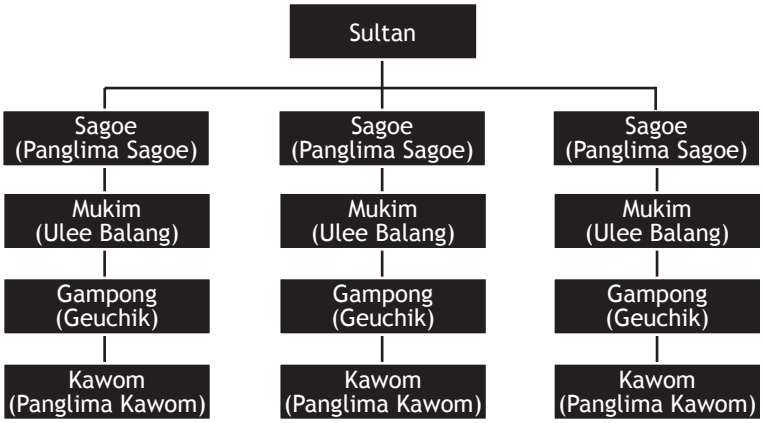
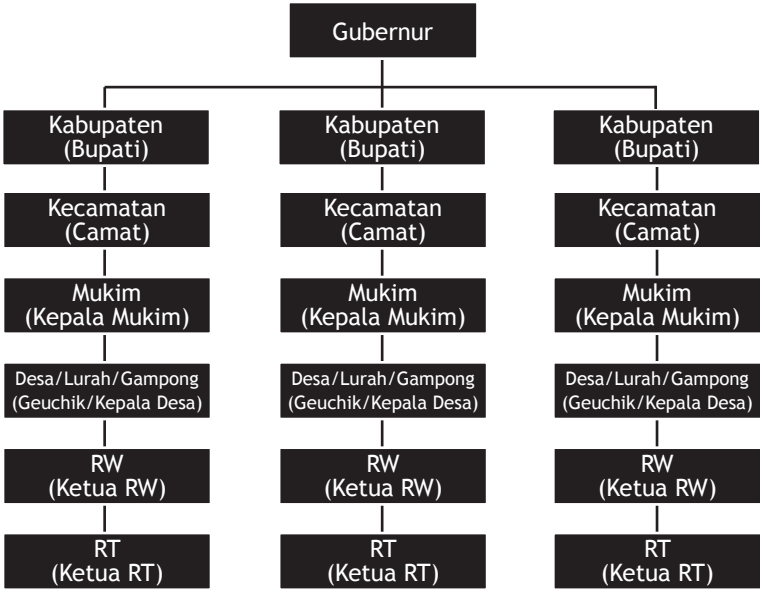


Diagram No. 2
Struktur organisasi Pemerintah Aceh



Menurut sejarah pula, Panglima La'ôt merupakan hasil dari produksi ide dari konsep adat, dimana memiliki fungsi pada zaman Sultan-Sultan Aceh. Lee Kam Hing, misalnya, menulis:

> During the last dynasty, successive sultans tried to exercise more effective power at the capital and along the coats. Against the coastal chiefs, rulers decreed that all trade be conducted through the capital port in Banda Aceh. Early his reign, Sultan Mahmud Syah appointed a *Panglima La'ôt* to enforce surveillance of the coast and collect revenue from the outlying settlements.[18]

Jadi, tampaknya peran Panglima La'ôt bukan hanya sebagai 'pengawal' Hukum Adat La'ôt, melainkan juga sebagai bagian dari pegawai pemerintah. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa Panglima La'ôt bekerja sama dengan Syah Bandar dan *ule balang* di wilayah pesisir. Apa yang ingin ditegaskan adalah ketika pada masa Kerajaan Islâm di Aceh, semua institusi adat, termasuk Panglima La'ôt, disatukan dalam sebuah sistem pemerintah dibawah kendali Sultan. Karena itu, lembaga adat ini bukan seperti yang terlihat pada dewasa ini, dimana mereka lebih dianggap sebagai 'kekayaan budaya' Aceh, sehingga perannya lebih menjadi pelengkap, ketimbang instrument utama di dalam pemerintahan Aceh saat ini. Di samping itu, dari data sejarah juga menyiratkan bahwa tugas mereka tidak hanya di dalam bidang ekonomi, tetapi juga dalam persoalan keamanan negeri Aceh. Kenyataan ini pada gilirannya menyebabkan kita harus memahami bagaimana institusi Adat di kalangan masyarakat Aceh.

Akan tetapi, sebelum dijelaskan hal ini secara detail, alangkah baiknya dilihat bagaimana persoalan dan kedudukan Panglima La'ôt. Muhammad Sa'id menulis bahwa Adat La'ôt dikontrol oleh Panglima La'ôt yang bekerja sama dengan *ule balang* atau *Keudjreun Kuala*

[18] Hing, "Aceh at the Time of the 1824 Treaty."82.

sebagai staf pemerintah.[19] Karena tidak institusi *ule balang* setelah zaman kemerdekaan, maka Panglima La'ôt tidak bekerja dengan *ule balang* yang pada gilirannya dia tidak punya kewenangan sebagai lembaga adat. Dengan kata lain, Panglima La'ôt menjadi 'warisan budaya' dari kerajaan Islâm di Aceh yang pada awalnya memiliki fungsi yang cukup strategis di kawasan pesisir, yang sekarang hanya bertugas sebagai 'nakhoda' bagi masyarakat nelayan Aceh. Akhirnya, peran Panglima La'ôt sebagai staf pemerintah berubah menjadi sebuah simbol dari turunan Adat La'ôt dan sebagai 'warisan budaya.' Jadi, tidaklah berlebihan jika dikatakan, sebagaimana sering diungkapkan oleh para sarjana, bahwa Panglima La'ôt kemudian hanya sebagai 'pengawal' Adat La'ôt. Tugasnya agaknya menjadi penengah jika ada konflik di antara nelayan (mis. Antara pawang) di wilayah pesisir dan dia pilih oleh beberapa pawang dan wakil dari masyarakat. [20] Ada juga yang mengatakan bahwa tugas Panglima La'ôt adalah menjaga Adat La'ôt dan melakukan *Khanduri La'ôt* di dalam masyarakatnya.[21] Ini maknanya adalah Panglima La'ôt hanya bekerja untuk masyarakatnya, bukan bagian dari sistem pemerintah Aceh. Walaupun menurut sejarah, mereka unsur terpenting dibawah *Sultan*, *Ule Balang*, dan Syahbandar. Saya memiliki kesan bahwa ketika Aceh bersatu menjadi bagian Indonesia, semua sistem pemerintahan kerajaan Aceh yang pernah diterapkan di Aceh, dipandang kemudian sebagai adat semata, dan orang Aceh harus menganut sistem pemerintahan yang dibawa oleh orang Indonesia. Karena itu, semua adat yang merupakan alat pemerintahan kerajaan Aceh dipandang sebagai warisan budaya. Artinya, beberapa struktur kekuasaan ini masih dapat dijumpai, namun mereka tidak punya kewenangan sama sekali, seperti pada masa Sultan Aceh.

[19] Zainuddin, *Tarich Atjeh Dan Nusantara*.378.

[20] C. Snouck Hurgronje, *Aceh: Rakyat Dan Adat Istiadatnya*, ed. Murni Jamal, Jacob Vredenbregt, dan E. van Donzel, terj. Sutan Maimoen, vol. 1 (Jakarta: INIS, 1996).222.

[21] Ibid. 223.

Salah satu kaedah yang paling sering diangkat ke permukaan ketika muncul diskusi tentang peran adat di Aceh adalah "*adat bak po teumeureuhom, hukom bak syiah kuala*. *Qanûn bak putroe phang, reusam bak bak bintara*. Saya tertarik untuk menjelaskan tentang ungkapan *adat bak po teumereuhom* yang bermakna urusan pola pengaturan pemerintahan dikelola oleh raja (Sultan). Dia dan kabinetnya membuat satu peraturan hukum, yang sudah terjadi secara berulang-ulang yang dikenal dengan istilah *Adat Meukuta Alam* (AMA).[22] Untuk mengontrol wilayah kekuasaannya, maka sultan membuat peraturan atau hukum yang dikenal dengan adat atau Adat Aceh untuk tujuan administrasi. Amirul Hadi dalam *Islâm and State in Sumatra* memberikan gambaran tentang kekuasaan istana yang kemudian dikenal dengan istilah Adat Aceh:

> The shrinking of royal power and the rise of the power of *orang kaya*, especially during the period after the death of Iskandar Muda (1636), resulted in a more decentralized system of government. This was evidence by the formation of an executive council of four senior *orang kaya*s shortly after the enthronement of Safīyyat al-Dīn in 1641. The members of the council were the *qadī malik al-'âdīl*, the *orang kaya maharaja seri maharaja*, the *laksamana*, and the *panglima Bandar orang kaya maharaja lela*. A few years later, the executive body still considered of four main councilors, each of whom held specific responsibilities. The first in rank was the *qadī malik al-'âdīl*, who was responsible for the administration of law and justice. The second was the *orang kaya maharaja seri maharaja*, who was responsible for matters pertaining to political administration. The third was the *panglima dalam*, like the *laksamana*, was in the change of the security of the capital city and the military. Finally, there was the *panglima bandar*, who was responsible for the administration of foreign trade in the port and the security of foreign merchants and their properties. This form of government was to last until the end

[22] Zainuddin, *Tarich Atjeh Dan Nusantara*.333.

> of the seventeenth century, with only minor changes to the titles borne by the official involved.[23]

Dapat dikatakan bahwa ketika kita bicara tentang adat, pada hakikatnya kita bukan mendiskusikan tentang 'warisan budaya' melainkan sebagai sebuah sistem pemerintahan. Istilah *teumereuhom* adalah nama lain dari raja yang sedang berkuasa. Jadi, persoalan administrasi kekuasaan negara itu dikenal dengan adat. Inilah persoalan utama ketika adat yang pada kenyataan sejarah adalah perangkat terdepan di dalam pengaturan administrasi negara, menjadi sebuah warisan budaya yang sama sekali tidak memiliki kewenangan seperti pada masa Sultan. Namun, sekarang istilah adat juga memiliki makna yang tidak tunggal. Taufik Abdullah, misalnya, memberikan definisi adat sebagai berikut:

> First, *adat* is perceived as an all-embracing term for the rulers of behavior and social institutions that the society holds to be legitimate and right. The second meaning of *adat* refers to local tradition, ruler and regulations, and institutional remnants from pre-Islamic times.[24]

Lebih jauh lagi, semua sistem pemerintahan Aceh harus dilandaskan pada agama, Islam. Itulah mengapa ada ungkapan *hokum bak syiah kuala*. Jika adat adalah sistem pemerintahan, maka pola pengaturan masyarakat Aceh diikat dengan satu perangkat hukum yang ditafsirkan oleh ulama. Inilah yang menyebabkan peran ulama di dalam masyarakat Aceh sangat penting sekali. Dalam konteks ini, hampir semua pendapat ulama atau justifikasi disebut

[23] Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh*.103-4.

[24] Taufik Abdullah, "Adat," dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1995). 19-21. Untuk diskusi tentang persoalan adat, lihat misalnya Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat Di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1998), Ratno Lukito, "The Role of Custom in the Formation of Islamic Law," *McGill Journal of Middle East Studies* 5 (1997), Syahrizal, *Hukum Adat Dan Hukum Islam Di Indonesia* (Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2004).

dengan istilah *hukom*. Ada yang mengatakan bahwa: "*hukom* and *adat* are like the pupil and the white of the eye: the *hukom* is Allâh's hukom and the *adat* Allâh's *adat*."[25] Inilah hasil dari kerja sama yang cukup erat antara pemimpin dan ulama ketika masa pemerintahan Islâm di Aceh. Yusny Saby mencatat: "…*ulama … always collaborated with the rulers, both males and females. That is why most of the works done by 'ulama were commissioned by the kings or the queen*."[26]

Namun demikian, ketika masa kolonial Belanda, ada satu persoalan yakni tentang persoalan sistem pemerintahan Aceh, khususnya gugatan terhadap harmonisasi antara adat dan hukum Islam. Persoalan ini dikenal dengan istilah " reception theory" yang dikemukakan pertama kali oleh Christian Snouck Hurgronje. Tentang teori ini dijelaskan sebagai berikut:

> Islamic law could only be effective and binding upon Indonesian if it were consistent with or derived from the customary law, the *adat*. The living law for Indonesia people, was, therefore, seen as being rooted not in religious law but rather in customary law. In the case Minangkabau, Hurgronje acknowledged that fact that Islâm had been dominant in the region for a long period, but insisted that the domestic institutions of that "are in many respects in conflict with the religious law." This phenomenon he also found to be the case in other regions of Indonesia, and Aceh, the region where Islâm is most deeply rooted, was in his view no exception in this respect.[27]

Jadi, disini jelaslah ada upaya pemisahan antara apa yang dikenal sebagai adat dan hukum Islâm, khususnya di Aceh.[28] Daniel

[25] Hing, *The Sultanate of Aceh: Relations with the British 1760-1824*.22.

[26] Saby, "The *Ulama* in Aceh: A Brief Historical Survey." 21.

[27] Akhmad Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2001).43.

[28] Tentang perkembangan hukum Islam di Aceh, baca Bustamam-Ahmad, "Kontribusi Daerah Aceh Terhadap Perkembangan Awal Hukum Islam Di Indonesia."143-75; idem, "The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh," *Journal*

S. Lev bahkan menjelaskan akibat teori ini secara keseluruhan di Indonesia:

> Snouck's criticism of the reorganization on 1882 had had some influence in official circles. But more important, the *adat* law scholars were successfully battling efforts either to codify adat law or to impose European codes on all population groups, and they were about to take on more delicate programs. In 1922 the colonial government created a commission to look again in the question of the *priesterraden* [priest council). It was not … a commission likely to delight Islamic groups. This commission adopted some of Snouck's proposal. The incorrectly labeled *priesterraden* [priest council] was now named *penghulu-gerecht* (penghulu court). It would consist *penghulu* as judge, assited by not more than two assessors and a clerk. Judicial and clerical staff, moreover, would be paid regular salaries, which it was supposed would eliminate the often exorbitant extraction of fees from which religious-court employees made their living.[29]

Apa yang hendak ditegaskan adalah adat kemudian bertukar makna dan peran di dalam kehidupan sosial kemasyarakatan, ketika Belanda menerapkan teori ini. Disebutkan bahwa semua persoalan hukum sipil antara orang Muslim Indonesia, hukum Islâm akan digunakan, jika adat menghendakinya. Ratno Lukito menambahkan: "*The role of Islamic law in the colony was diminished since it was ignored by every law enacted by the colonial government. …The Dutch benefited from a pluralism of law as pathway to impede Islamic law while local customary*

---

of Indonesian Islam 1,1 (2007).135-80; idem, *Islamic Law in Southeast Asia: A Study of Its Application in Aceh and Kelantan* (Chiang Mai: Silkworm, 2009). idem, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam Di Indonesia*.

[29] Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions* (London: University of California Press, 1972). 17-8. Tentang pengadilan penghulu, lihat Muhammad Hisyam, "Islam and Dutch Colonial Administration: The of *Pangulu* in Java," *Studia Islamika* 7,1 (2000).91-118; H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1996).

law was revitalized in the native society."[30]

Karena sejak awal, orang Aceh sudah menggunakan adat sebagai instrument utama dalam pemerintahan, maka akibat dari pola kebijakan ini, maka setelah kemerdekaan, karena beberapa hukum Belanda digunakan, maka adat menjadi sebagai warisan budaya. Dengan kata lain, pemerintah Belanda telah mengubah peraturan pemerintah kepada adat istiadat. Dalam situasi ini, saya ingin mengatakan bahwa yang benar-benar 'warisan budaya' adalah *qanun* dan *reusam* yang dikenal bukan sebagai adat (dalam arti sistem pemerintah) ketika masa pemerintahan Islâm di Aceh. Dapat dikatakan bahwa di Aceh, *qanun* adalah sebuah penerimaan atau persetujuan terhadap satu tradisi dari keluarga istana, sementara *reusam* adalah tradisi yang merupakan 'kehidupan budaya atau adat istiadat' yang dikembangkan oleh *Ule Balang* dan orang kaya di tengah-tengah masyarakat. Bahkan ada yang menyebutkan bahwa *qanun* atau *qanun al-asyi* adalah tradisi dan budaya perempuan dalam upacara-upacara yang dilakukan dan disahkan oleh ratu atau permaisuri raja. [31]

Jadi, istilah qanun dan reusam di dalam konteks masyarakat Aceh, bisa dijelaskan sebagai berikut:

> *Qanûn* is women authority in order to creating the cultural objects and setting the etiquette of the various of indoor forms and formations for the needs of daily live and special occasion of ceremonies, such as the design of the bridal dais and costumes … *Reusam* is … men authority in order to setting and creating the various outdoor ceremonies, form example in the procedure in one of the phases of marriage ceremonies when the groom

[30] Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam Dan Adat Di Indonesia*. 224-5.

[31] Kaoy Syah and Lukman Hakiem, *Keistimewaan Aceh Dalam Lintasan Sejarah* (Jakarta: Pengurus Besar al-Jami'iyatul Washliyah, 2000). 145. Mengenai definisi *qanun*, lihat Akh. Minhaji, "Islamic Law under the Ottoman Empire," dalam *The Dynamics of Islamic Civilization*, ed. Yudian Wahyudi, Akh. Minhaji, dad Amirul Hadi (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998).189.

visiting the bridge house, and the creativity in the performing arts.[32]

Dewasa ini, semua konsep ini sudah saling bertukar, karena beberapa faktor, termasuk posisi Panglima La'ôt. Pertama, Adat Aceh sebagai peraturan pemerintah ditukar posisinya menjadi *reusam* (*living tradition*). Kedua, beberapa institusi adat yang bekerja untuk Sultan dan staf-staf dibawahnya dipandang bukan sebagai aparatur pemerintah, khususnya setelah kedatangan Belanda dan menjadi bagian dari negara Indonesia. Ketiga, peraturan pemerintah yang dikenal dengan *Adat Meukuta Alam* (AMA) dipandang sebagai warisan orang Aceh di dalam hal kebudayaan dan adat istiadat.

Ketika Belanda hendak menduduki Aceh pada awal abad ke-19, persoalan kekuasaan dan otoritas kerajaan Aceh telah diberikan dari Sultan kepada *'ulama*, yaitu Teungku Chik di Tiro. Anthony Reid menulis:

> Teungku Tiro in particular was already organizing guerilla bands in Pidie in 1878. He soon made his headquarters in Keumala, but spent much of his time touring the north coast and Atjeh Besar to preach the importance of the holy war and gain recruits for his guerrillas. Towards the end of his he was give the authorization of the Sultan's *chap sikureueng* as chief religious authority in the country. Though this only confirmed a position he had long enjoyed in practice, the *chap sikureueng* was useful in shielding him from the jealousy of *ule balang*s whose influence he was undermining.[33]

Dalam situasi seperti ini, Ibrahim Alfian menyebutkan pada tahun 1883, ketika Tuanku Muhammad Syah menjadi Sultan, dia telah memilih beberapa orang untuk melawan Belanda. Tgk Chik

[32] Ari Palawi, "The Acheh's Proverb Lore and the Making of Achehnese Ethic Identity and Culture," dalam *Asian Studies Pro-Seminar: Southeast Asia* (Hawaii: 2007).

[33] Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain 1858-1898* (Singapore: Oxford University Press, 1969). 521-2.

Di Tiro sebagai *qadhi malikul 'adil*, dan Teuku Umar sebagai sebagai *amir al-bahri* atau Panglima La'ôt di Aceh Barat.[34] Di dalam situasi ini, Teuku Umar tidak dikenal sebagai Panglima La'ôt, melainkan sebagai Pahlawan Nasional. Penamaan *amirul bahri* sebagai makna lain dari Panglima La'ôt juga dapat ditemukan ketika Ibn Batturah datang ke Aceh pada tahun 1345. Azyumardi Azra merekam kedatangan Ibn Batturan:

> When he anchored in Pasai's harbor on his way to the Far East, Ibn Battutah was warmly welcomed by the deputy of the Shahbandar or in Arabic text has it, "*naib sahib al-bahr*", who granted him permission to land. He led him to the wooden-walled town of Pasai, located a few miles upriver from the harbor settlement. There he was introduced to several Muslim legal scholars (*fuqaha*) coming from other part of the Muslim world such as *al-qadhi* al-Shari Amir al-Shirazi (from Shiraz, Persia), and Taj al-Din al-Isfahani (from Isfahan) and several others.[35]

Institusi Panglima La'ôt, dengan demikian, dapat disebut sebagai bagian dari keamanan laut sejak abad ke 13 Masehi sehingga perang Aceh melawan Belanda pada abad ke-19. Penamaan *amirul bahri* atau *naib sahib al-bahri* pada abad ke-13 menunjukkan bahwa tugas Panglima La'ôt hampir sama dengan petugas imigrasi untuk Syahbandar. Kenyataan sejarah ini juga dapat dilihat pada kedatangan Syaikh terkemuka, yaitu Syaikh Abdur Ra'uf al-Singkili[36] di Kuala Aceh, dekat Aceh Darussalam, sebagai pawang pukat, sebelum

[34] Alfian, *Perang Di Jalan Allah*. 78, idem, *Wajah Aceh Dalam Lintasan Sejarah*.149.

[35] Azyumardi Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities," dalam *Islamic Civilization in the Malay World*, ed. Mohd. Taib Osman (Kuala Lumpur dan Istanbul: Dewan Bahasa dan Pustaka and The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2000). 149.

[36] Tentang ulama ini baca: Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia,* idem, *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal,* idem, *The Origins of Islamic Reformism: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama in the 17th and 18th Centuries*.

dia mendekati istana. Disebutkan bahwa dia berperan sebagai pawang dan meminta izin dari Panglima La'ôt untuk mendekati kawasan pelacuran yang dikenal dengan Gampong Bideun. Dia belajar tentang moral masyarakat, di dekat istana, di kawasan pesiri Aceh, sebelum ditetapkan oleh Sultanah sebagai *qadhi mâlik al-'adil* pada tahun 1665.[37] Jadi, saya ingin berpendapatkan bahwa Panglima La'ôt bukanlah sebuah reproduksi kebudayaan Aceh yang dianggap diluar sistem pemerintah. Namun, dari perspektif sejarah ini, tampak bahwa lembaga ini adalah lembaga resmi kerajaan Aceh yang bekerja dibawah kendali Sultan atau melalui Syahbandar.

Dinamika Panglima La'ôt dalam Konteks Kekinian

Ketika saya melakukan beberapa kunjungan ke Aceh Tamiang, Aceh Utara, Aceh Pidie, dan Aceh Barat, saya selalu menanyakan tentang peran dari Panglima La'ôt dan pandangan mereka tentang pendirian institusi ini sebagai institusi resmi. Sejauh itu, saya jarang mendapatkan jawaban yang jelas, kendati dari seorang nelayan senior di Panglima La'ôt Aceh. Jawaban dia hanya ingin menandaskan bahwa lembaga ini berasal dari *endatu* (generasi terdahulu) orang Aceh. Ini adalah jawaban yang saya dapatkan jika kita menanyakan tentang sejarah lembaga-lembaga adat di Aceh. Saya menduga bahwa tugas Panglima La'ôt boleh jadi hana dalam hal mengelola *bantuan* dan menyelesaikan masalah di antara masyarakat nelayan.

Kemudian, jika ada *duek pakat* (rapat) para Panglima La'ôt Lhok, semua dari mereka akan datang ke Banda Aceh untuk menghadiri acara tersebut. Dalam bagian ini, saya akan mencoba menjawab persoalan: apa arti menjadi Panglima La'ôt? Ketika saya melakukan penelitian di Kuala Langsa, terdapat beberapa boat yang dimiliki oleh orang China-Medan, buruh yang sedang bekerja membangunan

[37] Yunus, ed., *Gerak Kebangkitan Aceh: Kumpulan Karya Sejarah Muhammad Junus Djamil*. 150.

pelabuhan baru ini, tentara angkatan laut yang sedang melakukan patroli keamanan, dan beberapa turis lokal yang sedang menikmati panorama di kuala ini, dan kebanyakan dari mereka menggunakan bahasa Indonesia. Saya juga menyaksikan bahwa kebanyakan penduduk disini adalah warga yang migrasi dari Sumatra Utara, dan dialek mereka lebih kentara Batak, daripada dialek Indonesia-Aceh. Setelah itu, saya melanjutkan pengamatan di salah satu kampong nelayan, di dekat kota Lhoksemawe. Karena ini adalah kota kampung halaman saya, maka saya sangat akrab dengan kampong nelayan. Hemat saya, sebuah kampong nelayan selalu memiliki situasi yang sama: a) beberapa nelayan yang bepergian mencari ikan ke laut; b) beberapa anak-anak yang bermain di pantai dengan turis lokal; c) beberapa wanita yang sibuk dengan aktivitas pengeringan ikan, tinggal di rumah, atau sekedar mencari kutu bersama-sama; d) beberapa warga sedang menikmati kopi di warung sambil menonton televisi atau memutar VCD lagu Aceh atau lagu-lagu dangdut. Seting masyarakat ini, sudah saya temui sejak tahun 1980-an hingga sekarang.[38] Di kampong saya misalnya, tidak sedikit teman saya yang hanya bisa menyelesaikan SD, SMP atau SMU, kemudian mereka bekerja sebagai tukang bersih perahu atau mengutip ikan, atau menarik pukat darat. Beberapa diantara mereka, memiliki karir yang amat baik seperti menjadi *muge* atau *toke bangku*. Agaknya inilah karir tertinggi mereka, selain daripada yang belajar menjadi pawang atau wakil pawang ketika melaut. Semua ini disebabkan karena nelayan jarang memandang bahwa pendidikan adalah hal yang terpenting bagi kesinambungan hidup. [39] Namun, bagi orang tua yang sadar

[38] Efendi, "Aktivitas Anak Nelayan (Suatu Studi Di Desa Pusong Baru, Kecamatan Banda Sakti, Lhokseumawe)," (Banda Aceh: Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya, Universitas Syiah Kuala, 1999).

[39] Lihat juga situasi yang sama di Aceh Selatan dalam Daud, "Transformasi Nelayan Tradisional: Studi Kasus Di Kecamatan Susoh Dan Sawang Kabupaten Aceh Selatan." Sugiharto, "Keadaan Pendidikan Anak Nelayan Di Kawasan Pantai Barat Propinsi Daerah Istimewa Aceh," (Banda Aceh: Pusat Pengembangan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial, 1993). Dan juga di beberapa bagian di Aceh Utara, seperti di dalam kajian Said,

akan pentingnya pendidikan, jika mereka punya rezeki, berusaha untuk menyekolahkan anak-anak mereka sampai pada perguruan tinggi.

Seorang nelayan mengatakan bahwa rezeki mereka persis seperti *raseuki rimueng* (rezeki Harimau) yang bermakna bahwa mereka tidak bisa memprediksi bagaimana pendapatan bulanan atau tahunan di dalam menghidupi keluarga mereka. Ini disebabkan, agaknya, karena jika mereka banyak mendapatkan hasil tangkapan, maka boleh jadi penghasilan mereka menurun. Nelayan ini menyebutkan bahwa apa yang terpenting bagi dia adalah bisa membeli beras dan uang jajan bagi anak-anak mereka yang sedang sekolah. Karena itu, jika *raseuki rimueng* ini banyak, mereka mencoba menyimpannya untuk hari ketika mereka tidak mendapatkan ikan yang cukup banyak. Ketika saya menanyakan tentang peran *toke bangku*, saya mendapatkan beberapa jawaban yang cukup menarik. Seorang nelayan di Lhokseumawe, mengatakan bahwa hari ini *toke bangku* untuk menentukan harga ikan, akan menelpon kawannya di kawasan lain, untuk melihat suasana hasil tangkapan, kemudian dia mencoba memberikan harga terhadap ikan yang dijualnya. Jadi, dia bisa memberikan harga ikan sesuai dengan harga yang sedang dijual di beberapa kecamatan yang berdekatan dengannya.

Namun hal ini berbeda dengan situasi di Kampong Ujong Bak Teungeh, dimana ada nelayan yang menceritakan bahwa tidak sedikit pawang yang menjual hasil tangkapan mereka di tengah laut, karena mereka tidak pernah tahu berapa gaji mereka dari pemilik boat. Dia mengatakan bahwa sering terjadi 'permainan' antara *toke bangku* dengan pemilik boat. Ketika saya menanyakan siapa pemilik boat tersebut? Dia menjawab: Cina-Medan. Dia menceritakan:

> Ketika boat pulang ke kuala, pawang dan anak buahnya akan kembali ke rumah mereka untuk beristirahat. Lalu, salah seorang staf dari pemilik boat akan mengambil ikan untuk dijual. Di dalam

"Nelayan Di Pusong Lama: Studi Sosial Ekonomi."

> situasi ini, pemilik boat tidak akan memberikan laporan hasil penjualan kepada pawang, terhadap hasil tangkapan mereka di laut. Pemiliki hanya menaruh uang di dalam amplop untuk setiap orang yang bekerja di boat-nya. Akhirnya, pekerja hanya tahu jatah dia di dalam amplop tersebut dan tidak pernah tahu berapa bagian masing-masing.

Jadi, menurutnya, ada pawang yang menjual hasil tangkapan mereka di tengah laut untuk menaikkan jumlah pendapatan mereka. Seorang nelayan mengatakan bahwa di dalam bisnis ini yang kaya hanya *toke bangku* dan pemilik boat. Ketika saya melakukan perjalanan ke Meulaboh, seorang nelayan menceritakan bahwa pawang hanya akan menjual hasil tangkapan mereka di tengah laut, jika mereka perlu makanan bagi anak buahnya, dan ini akan dilaporkan ke pemilik boat, jika mereka sudah pulang. Ketika ditanyakan apakah situasi seperti ini diketahui oleh Panglima La'ôt, dia menjawab bahwa semua nelayan tahu tentang hal ini. Dan, Panglima La'ôt mengawali karir nya sebagai pawang. Ketika saya bertanya dimana fungsi Panglima La'ôt, dia menambahkan bahwa tugas utamanya adalah menjalakan Adat La'ôt, seperti *Khanduri La'ôt* dan menyelesaikan sengketa di antara nelayan, seperti yang dilihat di dalam filem *Peujroh La'ôt*.

Eleume

Diskusi saya dengan para nelayan telah menggiring saya pada tiga topik, untuk melihat bagaimana peran Panglima La'ôt di dalam konteks kekinian., yaitu ilmu hitam (*eleume*) yang digunakan oleh para pawang, hari Jum'at sebagai hari libur, dan *Khanduri La'ôt*. Ketiga topik ini menarik di angkat karena terkait dengan kehidupan beragaman nelayan Aceh yaitu Islâm. Di dalam agama Islâm, semua amalan ilmu hitam adalah dilarang. Beberapa nelayan menceritakan tentang penggunaan ilmu hitam di kalangan para nelayan. Bahkan

ada beberapa tempat di kawasan Aceh Utara dan Aceh Jeumpa yang betul-betul terkenal sebagai wilayah ilmu hitam di antara nelayan. Ada nelayan yang mengatakan bahwa penggunaan ilmu hitam adalah sesuatu hal yang lazim di antara para pawang atau Panglima La'ôt sendiri.[40] Ketika ditanyakan alasannya, dia mengatakan bahwa penggunaan ilmu hitam atau ilmu putih karena beberapa pawang yang memiliki ilmu ini tahu bagaimana cara 'memanggil' ikan ke dekat boat mereka di tengah laut. Ada juga pawang yang melihat kenyataan ini sebagai hal yang tidak fair. Kemudian, ketika sampai ke kuala, dia pergi ke dekat boat untuk membaca mantra dengan perangkat atau media yang digunakanannya, kemudian meninggalkannya dengan serta merta, setelah ritualnya selesai. Kebanyakan target ilmu hitam, menurut nelayan ini, adalah jaring ikan. Nelayan tersebut mengatakan bahwa ini adalah tradisi kuno masyarakat nelayan. Selanjutnya, ketika ditanya apakah Panglima La'ôt mengetahui hal tersebut? Saya tidak mendapatkan jawaban yang jelas, melainkan, dia mengatakan beberapa pawang harus mempelajari ilmu ini. Ketika dia mengatakan hal tersebut, saya teringat akan karir Panglima La'ôt yang kebanyak dimulai dari jenjang sebagai pawang. Karena itu, secara tersirat, Panglima La'ôt mengetahui hal ini. Nelayan-nelayan di pesisir Timur Aceh mengetahui dimana tempat-tempat ilmu hitam di wilayah mereka, sehingga kadang mereka menganggap ini juga bagian dari konflik. Ketika saya melakukan perjalanan ke Sungai Payau di Aceh Tamiang, kawan-kawan saya mengingatkan saya bahwa beberapa orang di kampungnya yang berprofesi sebagai nelayan kerap menggunakan ilmu hitam. Dia mengingatkan bahwa semakin saya dekat dengan wilayah-wilayah tersebut, saya harus ekstra hati-hati. Hal serupa juga saya temui di Aceh Selatan, dimana ada warga yang menuturkan bahwa mistik dan nelayan tidak dapat dipisahkan. Keadaan ini, menurut dia, berubah manakala ada

[40] Lihat juga kasus serupa dalam Lubis, "Panglima Laot Dan Pawang: Perannja Dalam Masyarakat Nelayan Aceh (Studi Kasus Banda Aceh Dan Aceh Timur)." 29-40, 47.

modernisasi di wilayah perkotaan, dimana pengaruh kelompok reformis menguat.

Saya, kemudian, mencoba menanyakan hal ini kepada pemimpin puncak Panglima La'ôt di Banda Aceh. Ketika saya tanya persoalan ini, dia hanya senyum dan menyuruh saya untuk menanyakan hal-hal tersebut pada mereka yang ahli dalam ilmu ini. Dia agaknya mengetahui persoalan ini. Namun dia membalikkan diskusinya ke persoalan Adat La'ôt yang tidak cocok dengan konteks kekinian, dimana kadang persoalan strata sosial dan persoalan ekonomi, tidak menjadi perhatian lagi di dalam pelaksanaan Adat La'ôt. Saya melihat, walaupun penggunaan ilmu hitam ini dosa menurut agama Islâm, namun oleh masyarakat nelayan, hal ini tidak dianggap persoalan yang cukup serius. Seorang nelayan senior yang berusia lebih 70-an di Lhok Kreng, Banda Aceh menceritakan bahwa hal yang cukup penting ketika seseorang menjadi nelayan adalah keberanian, bukan hanya ilmu hitam. Dia menyebutkan bahwa generasi tua sangat pemberani, karena mereka tidak memiliki perangkat yang canggih ketika melakukan aktivitas pencarian ikan di laut. Mereka mampu membaca arah bintang untuk pulang ke kampungnya. Dia tampaknya lebih ingin membandingkan generasinya dengan generasi sekarang di dalam hal teknologi. Dia menjelaskan bahwa penggunaan ilmu hitam tidaklah penting lagi, tetapi beberapa generasi tua sering menggunakan ilmu ini. Ketika saya menanyakan hal ini kepada seorang nelayan di Meulaboh, seorang nelayan yang berusia 50-an mengatakan tidak perlu lagi ilmu ini, karena kecanggihan ilmu pengetahun dan teknologi, seperti penggunaan GPS setelah Tsunami pada tahun 2004. Namun, dia menandaskan bahwa tradisi penggunaan ilmu hitam ini memang masih ada khususnya di beberapa kawasan di Aceh Selatan. Setelah itu, saya menanyakan apa sebenarnya fungsi Panglima La'ôt jika ada sengketa di antara nelayan. Banyak di antara mereka yang menjawab ini harus merujuk pada Adat La'ôt dan di dalamnya tidak ada peraturan mengenai masalah ini. Dan seorang Panglima

La'ôt harus mengerti betul isi Adat La'ôt. Ketika saya bertanya bagaimana Panglima La'ôt mengakrabkan diri mereka dengan Adat La'ôt? Informan saya menjawab bahwa itu tergantung dari karir dia sebagai nelayan, dimana dimulai sebagai *aneuk itek*, wakil pawang, pawang, dan kemudian masyarakat memilihnya menjadi Panglima La'ôt Lhok. Tradisi ini setidaknya mengingkari sejarah jabatan Panglima La'ôt di dalam sejarah Aceh, dimana mereka dipilih oleh Sultan atau wakilnya seperti Ule Balang atau Syahbandar. Diskusi saya mengenai fungsi Panglima La'ôt dalam hal penggunaan ilmu hitam menunjukkan betapa sekarang lembaga ini benar-benar tidak tertarik untuk menganggap ini sebagai sumber konflik, walaupun di dalam ajaran Islâm ini sangat dilarang.

Khanduri La'ôt

Banyak diantara nelayan yang saya jumpai mengatakan bahwa Panglima La'ôt adalah sebagai 'pengawal' masyarakat nelayan. Namun untuk melihat hal ini, saya ingin mengetesnya dari sisi lain, yaitu *Khanduri La'ôt*. Di desa Ujong Bak Teungeh, Aceh Pidie, mereka tidak lagi menyelenggarakan *khanduri*, karena dipandang berlawanan dengan ajaran Islâm. Namun, salah seorang nelayan menuturkan sebagai berikut:

> Kami tidak tahu asal muasal tradisi ini, kendati ada yang mengatakan ini adalah bagian dari tradisi agama Hindu. Akan tetapi, setelah beberapa tahun terakhir, tradisi khanduri tidak dilaksanakan, tangkapan ikan menurun. Ini sepertinya terkait karena kami tidak melakukan *khanduri*. Ini mungkin karena kami tidak membuat acara pesta syukuran kepada Pemilik Laut. Jadi, laut tidak memberikan kami banyak ikan. Banyak di antara nelayan di desa kami yang bepergian mencari ikan di wilayah lain, ketimbang di wilayah kami.

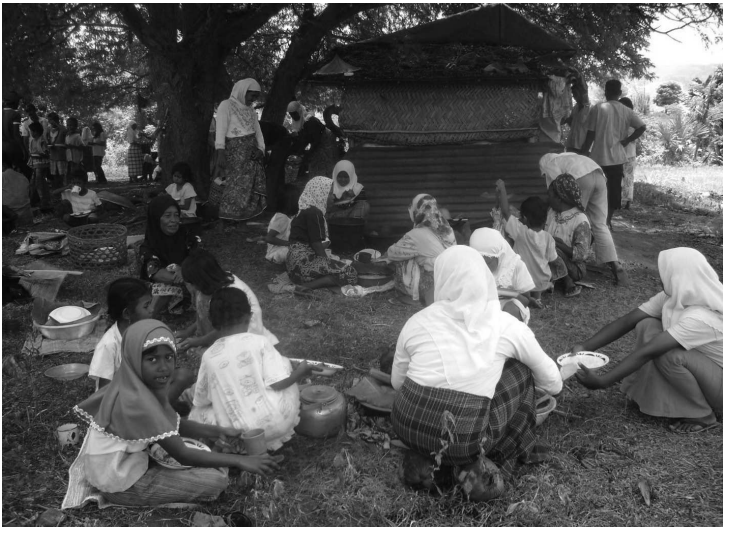
Salah seorang informan dari Kampong Ujong Bak Seuke, dekat dengan kampong Ujong Bak Teungeh mengatakan bahwa warga desa mereka masih melanjutkan tradisi *Khanduri La'ôt* sebagai simbol rasa terima kasih kepada laut. Untuk ritual ini, mereka menyelenggarakannya sebanyak satu kali dalam dua tahun. Tradisi ini harus dibawah kendali Panglima La'ôt. Dia akan melakukan musyawarah untuk tujuan pelaksanaan pesta nelayan ini. Menurut informan di kampong ini, mereka akan melaksanakan *Khanduri La'ôt* dengan sumbangan dari semua nelayan disitu untuk membeli kerbau. Lalu kerbau tersebut disembelih dan dibagikan ke seluruh rumah tangga. Lalu mereka membawanya ke tepi laut. Oleh Panglima La'ôt akan mengambil satu sendok besar dari setiap hasil masakan keluarga, dan membawa ke laut untuk diberikan kepada penghuni laut. Menurut informan ini, tradisi *Khanduri La'ôt* pada prinsipnya sama dengan tradisi *Khanduri Blang* (Pesta Sawah).

Kepala Kerbau *Khanduri La'ot*

Lebih dari itu, karena desa Ujong Bak Teungeh tidak melaksanakan *Khanduri La'ôt*, dan agaknya Panglima La'ôt tidak bisa melakukan apa-apa. Untuk melihat kenyataan ini, saya melakukan pengamatan selintas di tempat tersebut. Sebenarnya di desa ini telah dibangun sebuah pelabuhan kecil, walaupun warganya tidak tahu menahu tujuan dari pelabuhan ini. Karenanya setiap Sabtu dan Minggu sore, ramai warga dari luar kampong tersebut yang berdatangan untuk berwisata. Banyak di antara penduduk yang tidak menyukai fenomena baru ini. Ada diantara mereka yang melakukan razia terhadap anak muda yang tidak memakai busana Islami. Agaknya, disini pemikiran yang berkembang adalah ingin kembali pada ajaran Islâm yang murni. Masyarakat lebih memfokuskan pada persoalan-persoalan moral, ketimbang memikirkan kelanjutan tradisi *Khanduri La'ôt*, yang merupakan simbol rasa terima kasih kepada laut. Warga menyebutkan bahwa di kawasan ini, kelompok Islâm reformis merupakan kelompok yang dominan. Saya dipertemukan dengan beberapa orang yang cukup dihormati, misalnya anggota DPR yang juga masih kerabat dekat daripada Panglima La'ôt. Dia juga seorang mukim dan Panglima La'ôt sangat dihormati di kawasan ini.

Lebih lanjut, ketika saya melakukan wawancara dengan seorang wanita yang menjual minuman dan makanan di salah satu pantai di dekat Krueng Raya. Dia mengatakan bahwa dia berasal dari kecamatan yang dekat dengan desa Ujong Bak Seuke dan Ujong Bak Teungeh. Suaminya adalah salah seorang nelayan yang sudah berhenti karena kecelakaan. Mereka menuturkan bahwa tradisi *Khanduri La'ôt* masih dilakukan sampai hari ini. Ketika saya menanyakan tentang peran Panglima La'ôt, dia malah merujuk pada film *Yusniar*, salah seorang artis terkenal dalam film *Eumpang Breuh*. Wanita ini menyebutkan bahwa mereka memilih seorang Panglima untuk keperluan ritual adat, termasuk *Khanduri La'ôt*. Dia menambahkan bahwa warga desanya tidak keberatan dengan tradisi *Khanduri La'ôt*. Pada hari pelaksanaannya, semua warga akan berhenti melaut dan pada sore hari, mereka keluar dan berkumpul di

pantai. Sekali lagi, dia mengatakan bahwa tradisi ini hampir serupa dengan tradisi *Khanduri Blang*.



Khanduri Blang di Aceh Besar

Saya mendapat kesempatan untuk menghadiri *Khanduri Blang* di desa Cot Anoe, dekat Gunung Seulawah. Dalam ritual ini, warga akan membawa ayam dan nasi ke sawah, lalu disembelih dan dimasak di sawah. Dalam acara ini, semua laki-laki dan perempuan, termasuk anak-anak harus menghadiri ritual upacara ini. Pada hakikatnya, di dalam *Khanduri Blang* tidak ada pemimpin adat seperti *Khanduri La'ôt*. Mereka hanya melaksanakan ritual adat ini sebagai simbol terima kasih kepada Allâh karena panen mereka dan memohon untuk proses tanam selanjutnya mendapatkan hasil yang memuaskan. Di dalam ritual ini, mereka ingin mendapatkan banyak berkah, dengan mengundang seorang ulama lokal di sekitar kampung mereka untuk membacakan doa-do'a, sebagaimana ditunjukkan dalam foto di atas. Semua warga dan undangan harus makan di dekat sawah. Namun, fenomena ini berlawanan ketika saya melakukan observasi *Khanduri*

La'ôt di desa Lhok Kreng, Banda Aceh. Cara mereka menyajikan makanan pun seperti pesta perkawinan. Walaupun *Khanduri La'ôt* ini dilakukan pada tingkatan Lhok, namun undangan yang datang mulai dari orang-orang terhormat di kabupaten Aceh Besar, hingga petinggi aparat keamanan seperti militar dan Polisi. Namun demikian, di dalam acara *Khanduri La'ôt* ini ada tempat khusus bagi ulama untuk memanjatkan do'a kepada Allâh. Karena itu, saya menganggap bahwa kedua *Khanduri* tersebut (*Blang* dan *La'ôt*) adalah merupakan simbol rasa terima kasih kepada Allâh. Tetapi, karena ini merupakan ritual adat, saya berpendapat, bahwa ada tegangan di kalangan kelompok reformis dan tradisional Islâm mengenai pelaksanaan ritual adat yang dianggap tidak bersumber pada ajaran Islâm, dimana hal tersebut tidak hanya terjadi di Aceh, namun juga di beberapa propinsi lainnya di Indonesia.[41]

Salah satu contoh lain adalah di kawasan Aceh Selatan, dimana beberapa informan mengatakan bahwa kawasan nelayan di satu kampong tidak lagi melakukan ritual *Khanduri La'ôt*, karena pola kehidupan beragama didominasi oleh kelompok Reformis. Dia mengatakan bahwa tradisi-tradisi ritual-ritual tersebut perlahan-lahan dihilangkan, karena tidak memiliki dasar pada ajaran Islâm. Ketika saya melakukan pengamatan pada kampung nelayan tersebut, memang nampak bahwa di kampong ini tidak memiliki unsur-unsur Islâm yang tradisional. Warga menyebutkan bahwa di kota tersebut, hampir 35 persen adalah nelayan. Selebihnya adalah para Pegawai Negeri Sipil. Jadi, kebiasaan-kebiasaan tradisional disini memang sudah tidak lagi mengental, sebab masyarakatnya sudah mengalami modernisasi dan reformasi. Namun, ketika saya mencoba melihat asal usul kampong tersebut, memang didominasi oleh suku non-

[41] Taufik Abdullah, "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau," *Indonesia* No.2 (1966), Taufik Abdullah, *Schools and Pollitics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)* (New York: Modern Indonesian Project Southeast Asia Program Cornell University, 1971), Taufik Abdullah, "Some Notes on the Kaba Tjindua Mato: An Example of Minangkabau Traditional Literature," *Indonesia* No.9 (1970).

Aceh yang telah bermigrasi dari Sumatra Barat. Namun di kawasan lain, upaya pelestarian budaya lama, di kawasan pesisir Aceh Selatan, masih mengental seperti wilayah pesisir lainnya di pantai Barat dan Timur Aceh.

Manakala saya menanyakan perihal tentang *Khanduri La'ôt* di Meulaboh dari seorang nelayan senior. Saya mendapatkan jawaban yang serupa yaitu bahwa *Khanduri La'ôt* itu hanya sebagai simbol terima kasih kepada Allâh. Salah seorang dosen dari UTU (Universitas Teuku 'Umar) Meulaboh, menyebutkan bahwa ada beberapa tradisi Muslim di dalam masyarakat yang merupakan bagian dari tradisi Islâm juga. Karena itu, menurut dia, *Khanduri La'ôt* bisa dikategorikan sebagai bagian dari tradisi Islâm, bukan sebagai warisan budaya Hindu, sebagaimana sering diklaim oleh beberapa orang Aceh. Beberapa kelompok reformis Islâm akan melihat bahwa beberapa tradisi orang Aceh itu merupakan warisan budaya Hindu atau Buddha.

Hari Jum'at

Ketika saya melakukan penelitian, saya mendengar ada satu istilah *Khanduri* lainnya di kalangan nelayan yakni bagi siapa saja yang tidak mematuhi bahwa hari Jum'at adalah hari Libur dan masih melakukan aktivitas mencari ikan, maka Panglima La'ôt akan memberikan hukuman bagi nelayan tersebut harus menyembelih satu kambing. Dia menandaskan bahwa hari Libur ini tidak sepenuhnya dipahami oleh para nelaan. Seharusnya, dia mengatakan, tidak ada satu orang pun di atas boat dan tempat pembuatan boat. Namun, pada hari itu (Jum'at), beberapa nelayan masih melakukan akvitas mereka, seperti membersihkan boat. Menurutnya, kenyataan ini berlawanan dengan peraturan Adat La'ôt, sebab pada hari Jum'at, sebagai Muslim, mereka harus mempersiapkan diri ke masjid.

Manakala saya melakukan observasi hari Jum'at sebagai hari libur di Lhok Kreng, Banda Aceh, saya duduk di kuala untuk mencatat

apa saja yang terjadi pada hari itu. Ada beberapa nelayan di atas boat dan di luar boat. Seorang nelayan senior mengatakan bahwa mereka tidak boleh mencari ikan atau mengeluarkan boat mereka dari jam 10 pagi hingga 5 sore. Pertanyaan serupa pernah saya tanyakan kepada salah seorang nelayan di Aceh Utara, dimana dia mengatakan bahwa makna hari libur pada hari Jum'at adalah nelayan tidak melaut mulai Kamis malam hingga Jum'at sore. Di Aceh Pidie, seorang warga dari desa Ujong Bak Seuke memberitahu bahwa mereka pernah ditangkap oleh aparat keamanan dari angkatan laut, karena membawa salah satu keluarga mereka yang sakit dari Krueng Raya ke Ujong Bak Seuke. Ketika mereka melakukan perjalanan, aparat keamanan menangkap mereka sambil mengatakan tidak ada boat di atas laut pada hari Jum'at. Warga tersebut mengatakan bahwa yang ada di atas boat bukanlah ikan, melainkan salah satu keluarganya yang sakit dan harus dibawa pulang ke desa Ujong Bak Seuke. Kemudian, aparat keamanan bisa memahami alasan, dan membiarkan mereka kembali ke desanya.

Agaknya peraturan adat ini bukanlah berhenti melakukan aktivitas, tetapi lebih pada berhenti untuk pergi melaut. Saya pun menduga tidak semua nelayan pergi ke masjid pada hari tersebut, karena saya melihat ada beberapa nelayan yang tertidur di dalam boat. Di Lhok Kreng, misalnya, nelayan memilih beristirahat di dalam boat, lalu menanti hingga jam 5 sore, baru kemudian mereka membongkar hasil tangkapan untuk dijual oleh *Toke Bangku* pada hari Jum'at tersebut. Seorang nelayan senior mengatakan bahwa Panglima La'ôt akan melakukan monitor terhadap siapa saja yang nekat melaut, tetapi bagi yang berada di atas kapal atau dekat TPI, dia tidak akan menghentikan aktivitas mereka. Di samping itu, apa yang yang mengejutkan saya adalah ketika saya melakukan penelitian lapangan, hampir semua nelayan mengatakan bahwa Jum'at adalah hari tidak boleh pergi melaut. Saya menanyakan pertanyaan ini berulang kali, untuk meyakinkan saya, karena ada beberapa keputuran baru mengenai hari libur melaut seperti tanggal 24 Desember atau 17 Agustus. Nelayan hanya mengatakan bahwa

libur dari *indatu* mereka hanya hari Jum'at, dua hari Raya, dan saat *Khanduri La'ôt*. Bagi saya agaknya nelayan dan Panglima La'ôt lebih memberikan perhatian mereka pada Adat La'ôt sebagai warisan budaya, bukan sebagai peraturan atau hukum.

Panglima La'ot di depan cermin Adat Aceh

Setelah Indonesia merdeka pada tahun 1945, Aceh diberikan keleluasaan untuk melaksanakan *syari'at* Islâm dan institusi adat, kendati sampai sekarang sudah begitu banyak peraturan yang diundangkan. Setelah 64 tahun Aceh bersatu dengan Indonesia, ada beberapa konflik di propinsi ini, baik sesame masyarakat Aceh atau melawan pemerintah Indonesia. Apa yang ingin saya tekankan disini adalah menurut sejarah dalam masyarakat Aceh ada hirarki kekuasaan dan kewenangan yang dikelola oleh Sultan dan aparat dibawahnya. Namun, setelah kemerdekaan, Sultan tidak ada lagi. Bahkan Panglima La'ôt bekerja menurut kepentingan komunitasnya, kendati ada yang mengatakan bahwa mereka mengontrol aktivitas nelayan, namun mereka tidak punya kekuatan dan kewenangan seperti Panglima La'ôt pada masa Sultan-Sultan. Dulu, mereka bekerja sama dengan *Panglima Krueng, Syah Bandar*, *ule balang* yang berada dibawah kendali Sultan dan bukanlah hanya sebagai 'pelaksana dari *Adat Meukuta 'Alam*' tetapi juga sebagai 'petugas imigrasi, kekuatan militer dan intelijen, dan juga bagian dari 'akvitas keagamaan.' Disamping itu, setelah pelaksanaan kebijakan Belanda yang dicetuskan oleh Snouck tentang pemisahaan antara adat dan hukum Islâm, maka di kalangan masyarakat Aceh juga terjadi konflik yang tidak dapat diabaikan begitu saja, hingga memberikan pengaruh terhadap keberadaan lembaga-lembaga adat di Aceh. Benda menulis: "*In Acheh vigorous military actions against fanatical* 'ulama, *combined with Dutch support for* adat *chiefs, as long last brought about the termination of the war*."[42]

[42] Harry J. Benda, "Christian Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia," *The Journal of Modern History* 30,4 (1958).346.

Akibatnya, tidak mengejutkan jika setelah era kemerdekaan, semua produk *Adat Meukuta Alam* dianggap sebagai *living tradition* dibawah dua payung hukum yaitu: hukum Islâm dan hukum nasional Indonesia. Ini kemudian dianggap sebagai *living tradition*, bukan karena mereka punya kepala-kepala adat dan fungsinya sama dengan pada zaman Sultan, melainkan karena sering dianggap sebagai warisan dari *indatu* yang kemudian disebut dengan istilah *kearifan lokal*.

Sekarang, mari kita lihat bagaimana pengaruh kenyataan sejarah ini pada persoalan kekinian di Aceh, dimana ada upaya menarik kembali institusi adat berikut perangkat adatnya sebagai sebuah produk 'hukum' dengan istilah *qanun*. Disini kita akan melihat bagaimana tumpang tindih produk hukum yang hanya *'cut and paste'* dari sejarah perjalanan adat Aceh ke sebuah produk hukum yang dipandang sebagai *living tradition*. Yang unik adalah semua upaya ini ingin mengarahkan bahwa lembaga-lembaga adat tersebut 'bekerja' di bawah *Wali Nanggroe* (Wali Negara).[43] Di dalam MOU Helsinki disebutkan secara tegas:

> "Kanûn *Aceh will be re-established for Aceh respecting the historical traditions and customs of the people of Aceh and reflecting legal requirements of Aceh*" (Point 1.1.6)
>
> "*The Institution of* Wali Nanggroe *with all its ceremonial attributes and entitlements will be established*" (1.1.7)

Sebagaimana ditegaskan di atas, bahwa *qanun* adalah persoalan-persoalan yang terkait dengan keperempuanan yang disimbolkan dengan Puteri Pahang (*Putroe Pahang*), yang sering disebut dengan ungkapan *Qanun bak Putro Phang*. Persoalan ini semakin parah ketika muncul istilah *Wali Nanggroe* di depan cermin *qanun* yang sama sekali tidak pernah dijumpai di dalam sejarah supremasi hukum dalam pemerintahan Aceh saat dulu dan sebelum MOU Helsinki

[43] Lihat juga Bustamam-Ahmad, "Misteri Gelar Wali Nanggroe."

ditetapkan. Saya mencoba menggali darimana asal usul istilah ini. Istilah ini pertama kali dijumpai dalam *Piagama Bate Kareung*, sebuah piagam tentang *Piagam Tentang Berdirinja Negara Bahagian Atjeh dalam Lingkungan Neara Islâm Indonesia* yang ditandatangani pada 21 September 1953 oleh Daud Beureu-eh.[44] Di dalam piagam ini, disebutkan pada bagian ke-3 tentang kepala Negara:

1. Wali Negara adalah titel dari Kepala Negara Bahagian dan Merupakan Kepala Executive Negara.
2. Wali Negara dipilih oleh rakjat Negara Bahagian
3. Pada saat lahirnja Piagam ini, Wali Negara jang pertama adalah Jml. Tengkoe Moehammad Daoed Berue-eh.

Agaknya kemunculan istilah *Wali Nanggroe* di dalam MOU atau panggilan Tgk. Hasan di Tiro, bisa dirujuk pada kenyataan sejarah di dalam piagam ini. Padahal, gelar ini adalah digunakan oleh pemberontak Darul Islâm, yang tidak ditemukan sama sekali di dalam sejarah pemerintahan Aceh. Alasah kenapa saya menyebutkan istilah ini karena Adat Aceh itu tunduk pada raja atau sultan yang disimbolkan dengan istilah *po teumeureuhom*, bukan *Wali Nanggroe*. Karena itu, sangat aneh jika kemudian di dalam MOU kedua belah pihak (GAM dan Pemerintah Indonesia) sepakat untuk "The Institution of *Wali Nanggroe* with all its ceremonial attributes and entitlements will be established." (Point 1.1.7).[45]

Pada kenyataannya, istilah atribut *Wali Nanggroe* adalah digunakan di dalam Negara Islâm Indonesia yang merupakan bagian perjuangan NII (Negara Islâm Indonesia). [46] Sebab itu, saya agak terkejut ketika

[44] Tentang biografinya, baca Hasanuddin Yusuf Adan, *Teungku Muhammad Dawud Beureu-Eh: Ulama, Pemimpin Dan Tokoh Pembaharuan* (Bangi: UKM Publisher, 2005).

[45] Menurut dokumen terseut, ada 88 pejuang Aceh yang menandatangani Piagam ini. Diantara mereka adalah Tgk. Muhammad Daud Beureu-eh, Tgk. Hasan Aly, Tgk. H. Ahmad Hasballah Indrapuri, Tgk. Amier Husin al-Mujahid, Tgk. Abdurrahman Hasjmy, Tgk. H. Sy. A. Hamid, Husin Yusuf, Tgk. Zainal Abidin Muhammad Tiro, Tgk. Ahmad Hasan, Abdul Gani Mutiara, Hasan Saleh, etc.

[46] Qismullah Yusuf, "Independence, Autonomy of Federal State: Voice of Local

istilah *Wali Nanggroe* di dalam MOU dipandang sebagai 'warisan adat isitiadat' Aceh. Saya menduga bahwa munculnya istilah ini karena posisi tertinggi yang dimiliki oleh Allah Yarham Tgk. Dr. Hasan di Tiro yang banyak diklaim meneruskan perjuangan yang dilakukan oleh Tgk. Daud Beureu-eh di dalam organisasi perjuangannya, GAM. Pada tanggal 22 Mei 1977, di gunung Halimon Aceh Pidie, GAM yang lebih dulu dikenal dengan RIA (Republik Islâm Aceh) menggunakan titel *Wali Nanggroe* untuk Tgk. Hasan di Tiro dan wakilnya (*Waki Wali Nanggroe*) kepada Tgk. Muchtar Yahya Hasbi Geudong. Yang agak mengejutkan adalah RIA memberikan gelar lain kepada Tgk. Daud Beureu-eh dengan sebutan Mufti Empat.[47] Saya menduga bahwa penggunaan kata Mufti Empat sangat erat namanya dengan fungsi *qadhi malik al-adil*.

Dalam beberapa tahun terakhir, institusi-institusi adat mulai ditumbuhkan kembali fungsi mereka, sesuai dengan kenyataan sejarah, dibawa kendali MAA (Majelis Adat Aceh). Sekali lagi, ini juga tidak jelas mengenai re-posisi lembaga-lembaga adat di Aceh. Karena MAA memang tidak ditemukan di dalam sejarah Kerajaam atau Pemerintahan Aceh. Lebih dari itu, baru-baru ini sudah muncul Qanun No.8 tahun 2008 dan Qanun No.10 tahun 2008, yang semuanya ingin menjelaskan peran dan fungsi lembaga-lembaga adat Aceh.

> Di dalam Qanun No.8 tahun 2008 Bab IV, pasal 6, ayat 1 disebutkan: Wali Nanggroe bertanggungjawab dalam memelihara, mengembangkan, melindungi, dan melestarikan kehidupan adat, adat istiadat, dan budaya masyarakat.

Lebih dari itu, di dalam Qanun No. 10 tahun 2008 disebutkan bahwa:

People," dalam *Unitary State Versus Federal State: Searching for an Ideal Form of the Future of Indonesia State*, ed. Ikrar Nusa Bhakti and Irine H. Gayatri (Bandung: NDI, PPW LIPI, Mizan, Hanns Seidel Foundation, GTZ, and TAMF, 2002). 173-87; Holk H. Dengel, *Darul Islam Dan Kartosuwirjo* (Jakarta: Sinar Harapan, 1995).

[47] Al Chaidar, *Gerakan Aceh Merdeka Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam* (Jakarta: Madani Press, 1999).

> Lembaga Wali Nanggroe adalah lembaga kepemimpinan adat sebagai pemersatu masyarakat dan pelestarian kehidupan adat dan budaya (Pasal 1. ayat 11).
> Lembaga-Lembaga Adat sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (2) dan ayat (3) berada dibawah pembinaan Wali Nanggroe. (Article 42, point 1)
> Pembinaan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilaksanakan melalui Majelis Adat Aceh. (Pasal 42, ayat 2).
> Tata cara pembinaan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) diatur lebih lanjut oleh Wali Nanggroe. (Pasal 42, ayat 3)
> Sepanjang lembaga Wali Nanggroe belum terbentuk, maka tata cara pembinaan lembaga-lembaga adat dilakukan oleh MAA (Pasal 44).

Jadi, jelaslah terjadinya tumpang tindih di dalam re-posisi lembaga adat, termasuk Panglima La'ôt dan Syahbandar. Walaupun di dalam Qanun tersebut disebutkan ada 13 institusi adat yang ingin hidupkan kembali, tetapi semua tugas dan fungsi mereka hanya '*cut and paste*' tanpa suatu review terhadap sejarah naratif terhadap masing-masing institusi tersebut, khususna otoritas, tanggung jawabang, dan demarkasi kekuasaan di dalam masyarakat Aceh. Sebagai contoh, *haria peukan* dan Panglima La'ôt bekerja di bawah Syahbandar yang merupakan bawahan langsung dari *ule balang* atau langsung kepada Sultan, namun institusi ini kemudian, hanya mengkhususkan diri mereka pada pelabuhan rakyat. Yang lebih parah lagi adalah tidak adanya institusi *Wali Nanggroe*, yang membuyarkan semua makna dan simbol 13 institusi adat lainnya. Karena itu, saya ingin mengatakan bahwa mereka berada dibawah 'institusi hantu.' Saya menduga pemanggilan *Wali Nanggroe* kepada Tgk. Hasan di Tiro di kalangan anggota GAM pada hakikatnya tidak diakuai sebagai sebuah organisasi atau institusi *Wali Nanggroe* seperti yang dimaksud dengan MOU atau Qanun-Qanun mengenai adat Aceh. Apa yang hendak saya tegaskan adalah institusi *Wali Nanggroe* adalah sebuah konsep dan

kekuasaan untuk 'menandingi' kewenangan pemerintah Indonesia selama konflik sejak tahun 1950-an hingga 2005, ketika MOU Helsinki ditandatangani. [48] Yang menarik adalah Tgk. Daud Beureu-eh dan Tgk. Hasan di Tiro masing mengdeklarasikan diri mereka, tanpa dipilih oleh siapapun, sebagai *Wali Nanggroe* bagi rakyat Aceh. Sesuatu yang tidak pernah terjadi di dalam pemerintahan Aceh sebelumnya. Di dalam konteks pengdeklarasian Tgk. Hasan di Tiro sebagai *Wali Nanggroe*, dia menyatakan bahwa penumbuhan GAM adalah bagian dari *successor state* (negara sambungan). Dia menulis:

> Saya telah menanda-tangani Surat Pernyataan Aceh/Sumatra Merdeka sebagai Negara Sambungan atas kelegalan Hak satu successor state sebab pada waktu ini saya yang berhak (bertugas) sebagai Wali Negara Acheh sebagai Tengku Tjhik di Tiro menggantikan Yang Mulia Nenekanda Tengku Tjhik Mahjeddin dan Pamanda Tgk Tjhik Ma'at, yang gugur pada 3 December, 1911, dalam perang Belanda.[49]

Yang aneh, Tgk. Hasan di Tiro sama sekali tidak mengakui Tgk. Daud Beureu-eh sebagai *Wali Nanggroe* sebelumnya, sebagaimana tercatat di dalam *Piagam Bate Kureng*. Karena itu, Tgk. Hasan di Tiro menyebutkan dirinya sebagai *Wali Nanggroe* lebih banyak menghubungkan keluarganya dengan nama-nama Sultan Aceh sebelimnya, hingga sampai pada keturunan keluarga Tgk. Hasan di Tiro. [50]

Karena lembaga *Wali Nanggroe* sebagai 'institusi hantu' maka beberapa pembinaan yang diinginkan di dalam Qanun mengenai adat lebih banyak diperankan oleh organisasi PBB dan organisasi

[48] Lihat misalnya ICG, "Aceh: A New Chance for Peace," dalam *Asia Briefing* (Jakarta/Brussel: International Crisis Group, 2005). Damien Kingsbury, "The Free Aceh Movement: Islam and Democratisation," *Journal of Contemporary Asia* 37,2 (2007). 166-189.

[49] Tiro, "Konsep-Konsep Kunci Ideologi Acheh Merdeka." 34.

[50] Dia menyebutkan nama-nama familinya sebagai berikut: Muhammad Saman di Tiro (1874-1891); Muhammad Amin di Tiro (1891-1996); Ubaidullah di Tiro (1899-1904); Sulaiman di Tiro (1899-1904); Muhammad Ali Zainal Abidin di Tiro (1904-1910); Mahjeddin di Tiro (1910-1911); Ma'at di Tiro (1911); Hasan di Tiro (1976-).

internasional lainnya. IOM (*International Organisation for Migration*), misalnya, bekerja sama dengan Polisi ingin membangkitkan kembali institusi adat seperti *mukim*, *tuha peut*, *tuhan lapan*, dibawah payung POLMAS (Polisi Masyarakat) yang didukung penuh oleh Polisi Indonesia.[51] Lebih dari itu, Leuser Foundation dan mungkin juga Flora International membantu lembaga-lembaga adat seperti *Peutua Seuneubok*, *Panglima Uten*, *Pawang rimueng* dan pawang-pawang lainnya, yang lebih banyak mengkhususkan pada isu-isu pelestarian hutan.[52] Ketika saya berjumpa dengan Direktur Leuser menanyakan tentang keberadaan Pawang Uteung dan bagaimana cara menemui mereka, dia menjawab bahwa saya harus mencari dana untuk mengundang mereka, lalu baru bisa saya bertanya tentang persoalan hutan. Dia mengatakan bahwa adanya Panglima La'ôt Aceh merupakan suatu hal yang diada-ada yaitu berkah dari kasus boat Thailand, tidak ada di dalam sejarah. Sementara itu, UNFAO dibawah dukungan penuh *American Red Cross*[53] telah bekerja sama dengan DKP dan Panglima La'ôt Aceh untuk menangani kelestarian laut di wilayah pesisir dibawah payung proyek Manajemen Bersama. David Currie, sebagai coordinator proyek, menulis bahwa "*the project is working to support the sustainable development of Aceh's fisheries, and aquaculture sector through training and capacity building, securing livelihoods and building dynamic communities*."[54] Jadi, tidak mengejutkan

[51] Lihat program ini dalam M. Jamil Yusuf, Syukri Syamaun, and Fairus M. Nur Ibrahim, eds., *Polmas Dan Ham Dengan Pendekatan Dakwah Dan Adat Budaya Aceh* (Banda Aceh: POLDA Nanggroe Aceh Darussalam and Fakultas Dakwah IAIN Ar-Raniry, 2009).

[52] Tentang tradisi ini, lihat misalnya, Taqwaddin, "Adat Hutan Aceh," *Serambi Indonesia* (2008). Taqwaddin, "Adat Dalam Pelestarian Hutan Aceh," (Banda Aceh: Syiah Kuala University, 2009). Taqwaddin, "Mukim Sebagai Pengembang Hukum Adat Aceh."

[53] Lihat juga Sarwono Kusumaatmadja, "Kebijaksanaan Penggalian Potensi Kelautan Dan Perikanan Dalam Meningkatkan Kesejahteraan Nelayan," dalam *Musyawarah Panglima La'ot Se-Propinsi D.I. Aceh* (Sabang: Lembaga Hukom Adat Laot/Panglima Laot Propinsi Daerah Istimewa Aceh, 2001).

[54] David Currie, "Foreword," dalam *Voice of Panglima Laot: Analysis of an Opinion Survey and Its Implications for Co-Management Interventions* (Banda Aceh: UN-FAO, 2008).

jika kemudian beberapa organisasi internasional sedang memerankan diri mereka sebagai '*Wali Nanggroe*' di Aceh, sembari menanti lembaga *Wali Nanggroe* dalam perspektif MOU Helsinki.

Namun, pada level akar rumput, persoalan otoritas dan kekuasaan sangatlah krusial. Seorang *mukim* di Aceh Utara yang pernah diundang dalam satu workshop di Lhokseumawe, tentang adat oleh salah satu organisasi internasional, menjelaskan secara metafor bagaimana perasaannya terhadap acara tersebut dengan mengatakan: "mereka memberikan 'amplop' dan mengajarkan kami tentang adat kami. Mereka datang seperti mereka sudah paham betul adat kami dan berdiri di depan kami dengan 'budaya' mereka.[55] Kami duduk saja di belakang dan mereka meminta kami untuk mendengarkan ceramah mereka tentang adat kami dan warisan *endatu* kami. Perangai ini sama dengan *lét bui ngèn asé* (mengusir babi dengan anjing)." Di dalam tradisi masyarakat Aceh, warga sering menggunakan lembing dan anjing untuk mengusir babi di pinggiran kampong mereka. Metafor ini, menurut *mukim*, adalah kita sedang menghadapi dan menyelesaikan masalah dengan *haram* melalui barang yang haram pula, sudah pasti hasilnya juga haram. Saya sendiri tidak begitu paham dengan metafor ini, tetapi mukim menjelaskan bahwa orang-orang NGO mengundang mereka untuk menghadiri acara mereka dengan memberikan uang. Apakah uang ini halal? Mereka berpikir, tegas mukim ini, orang Aceh sekarang mata duitan. Mereka datang ke tempat kita seolah-olah mereka sangat paham dengan adat istiadat kita.[56] Mereka meminta

iii. John Kurien, "Pengelolaan Bersama Perikanan: Apakah Sesuai Untuk Aceh," dalam *Seminar Panglima Laot Aceh* (Banda Aceh: 2007).

[55] Yang dia maksud adalah instruktur tidak memakai pakaian seperti layaknya dalam tradisi kebudayaan Aceh. Seorang perempuan harus memeriksa pakaian mereka dan cara mereka berbicara di depan orang tua, seperti *tuha peut*, *tuha lapan*, *mukim*, dan *imum chik*. Beberapa pembicara dalam workshop ini sangat muda dan mereka berbicara seolah-olah dengan staf mereka di kantor. Padahal ini sedikit tidak sopan di dalam beberapa hal di tengah-tengah masyarakat Aceh, khususnya hubungan antara orang tua dan anak muda.

[56] Di satu kampong-kota di dekat kota Banda Aceh, seorang perempuan menuturkan bahwa ada pengumuman dari pihak NGO yang memiliki program tentang adat dimana

kami untuk mengikuti cara berpikir mereka, tetapi mereka sama sekali tidak pernah menerapkannya di dalam kehidupan sehari-hari mereka. Karena itu, dia mengatakan zaman sekarang adalah masa *lét bui ngèn asé*. Setelah mendengar penjelasan metafor ini, ini mengingatkan saya di dalam beberapa acara dimana masyarakat adat diundang karena uang dan kepentingan program, bukan semata-mata karena keperluan masyarakat adat. Maksudnya adalah kesadaran merupakan karena alasan kenapa mereka harus hadir dan memberikan opini mereka di dalam acara tersebut. Ini bukan karena kepentingan dan kesadaran internal masyarakat Aceh kepada adat. Karena itu, situasi ini juga bersamaan dengan persoalan *Wali Nanggroe* yang merupakan 'institusi hantu' dimana hampir sama dengan pandangan Beattie ketika dia mengatakan: "*social institutions are abstractions from what is observed*."[57] Lebih lanjut dia mengatakan:

> [T]he institutions of chiefship may change radically in fact (that is, chiefs may cease to be paternalistic, traditional figures, bound to their people by long-standing personal ties, and become instead salaried and sometimes transferable civil servants), while ideas about chiefship, both what it is and what is ought to be, remain unaltered, or at least change as a slower rate. Where this happens, as it has many part of the world, various stresses ensue.[58]

---

warga diharapkan untuk kembali memakai benda-benda adat di dalam acara-acara kampong. Kemudian saya bertanya apakah mereka yang mengatakan tentang nilai-nilai adat tersebut penah mempraktekkan di dalam kehidupan keseharian mereka? Perempuan ini tidak bisa menjawab. Di dua kampong di pedalaman Aceh Utara, jika ada mobil double cabin, warga pedalaman tersebut pasti mengira itu adalah orang NGO yang membawa bantuan atau anggota GAM yang baru saja mendapatkan proyek. Inilah yang membuat saya sadar saat saya melakukan perjalanan di beberapa desa di Aceh Taming, beberapa warga menduga saya adalah orang NGO. Lihat persoalan ini lebih mendalam dalam Aceh, Eye on Aceh, "A People's Agenda? Post-Tsunami Aid in Aceh," (Banda Aceh: Eye on Aceh, 2006). Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Politik Bantuan Ngo Di Aceh," *Aceh Magazine* (2007). 47.

[57] Beattie, *Other Culture: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*.245.

[58] Ibid.

Panglima La'ot Aceh

Sekarang, mari kita lihat persoalan keberadaan Panglima La'ôt Aceh. Setelah saya menjelaskan tiga '*living tradition*' di depan cermin '*institusi hantu*'. Ada baiknya kita kupas untuk melihat bagaimana tumpah tindih keberadaan institusi adat dibawah payung *Wali Nanggroe*. Sebelumnya, izinkan saya menceritakan apa yang terjadi pada Panglima La'ôt Aceh saat tiga hari setelah Tsunami. Setelah mengetahui semua keluarga selamat, kemudian berpikir bagaimana menyelamatkan atau membantu mereka yang terkena musibah. Akan tetapi dengan melihat ribuan mayat dan lumpur yang cukup banyak berikut dengan sampah, mulai dari perahu, mobil, hingga rumah yang hancur, saya kemudian berpikir bahwa hanya kerja samalah yang dapat membuat kota Banda Aceh seperti sekarang. Namun, saya mengingat ada kantor Panglima La'ôt Aceh di Lamnong. Saya datang kesana seminggu kemudian. Saat itu, ketua Panglima La'ôt Aceh mendapat musibah dan harus diopname di Medan, berikut dengan beberapa petinggi Panglima La'ôt Aceh juga mengalami musibah serupa. Kemudian dengan dua warga yang bukan nelayan, kami mencoba membersihkan kantor Panglima La'ôt Aceh. Di dalam lumpur Tsunami, saya menemukan ratusan nama anak-anak nelayan yang mendapatkan beasiswa dari YPMAN. Saya juga menemukan beberapa dokumen penting tentang kerja sama Panglima La'ôt dengan UN-OCHA, sebuah program sebelum Tsunami tentang *revolving fund* bagi masyarakat nelaan. Sebelumnya, dalam rangka program ini, saya pernah melakukan perjalanan ke Ule Gle, Bireuen, dan Panteraja untuk melihat perkembangan program ini bersama dengan beberapa petinggi Panglima La'ôt.

Setelah saya memisahkan beberapa beberapa dokumen penting dan peralatan kantor yang masih berguna, saya kemudian diminta untuk menulis sebuah 'proposal' untuk UNDP tentang program pembersihan kota Banda Aceh, khususnya tempat-tempat pelayanan publik seperti rumah sakit, masjid, dan universitas. Tujuan utama

program ini adalah untuk memberikan pekerjaan (istilah waktu itu adalah *uang rokok*) bagi pengungsi, dimana mereka dibayar Rp.30.000 perhari. Melalui program ini kemudian lembaga adat ini dikenal ke seluruh dunia, terutama ketika aktivitas mereka terrekam oleh para jurnalis lokal, nasional, dan internasional. Saat itu, saya sempat menjemput staf UNDP di air port ketika mereka membawa ratusan juta rupiah dalam tas, karena tidak ada bank yang beroperasi beberapa minggu setelah Tsunami. Setelah menyelesaikan proposal, lalu tugas selanjutnya adalah mencari pengungsi yang mau bekerja dalam program ini. Saya menolak untuk dilibatkan dalam program ini, yang dikenal dengan sebutan *Panglima La'ôt Berduka*. Ketika mengunjungi kamp mereka di Darussalam, saya melihat ratusan orang memakai baju hitam dengan logo UNDP dan Panglima La'ôt. Saya mendengar bahwa program ini sangat berhasil. Selanjutnya, donor internasional, seperti USAID memberikan program yang sama untuk dikerjakan di Aceh Barat dan Aceh Jaya.

Pada bulan Januari 2005, saya pindah ke Thailand Selatan. Dalam beberapa bulan kemudian, saya tidak mengikuti kemajuan proses rekontruksiAceh, termasuk peran Panglima La'ôt di dalam. Saya hanya mendengar bhawa pada bulan Mei 2005, telah ada proses perdamaian yang ditandatangani di Helsinki. Tahun berikutnya, saya pun pindah ke Melbourne, Australia. Pada pertengahan bulan Oktober 2006, saya kembali ke Banda Aceh. Selama berada di Australia, saya hanya membuka web Panglima La'ôt dan melihat beberapa logo organisasi donor yang memberikan bantuan program kepada lembaga ini. Kemajuan yang diperoleh oleh Panglima La'ôt Aceh menyiratkan bahwa mereka adalah '*golden boy*' di antara komunitas internsional. Bahkan beberapa lembaga donor, sebelum mereka menjalankan program di Aceh, terlebih dahulu melakukan konsultasi dengan petinggi Panglima La'ôt Aceh.

Ketika kembali ke Banda Aceh, saya menyaksikan bagaimana perkembangan terkini aktivis NGO, termasuk beberapa staf Panglima La'ôt yang mendapatkan 'berkah' dari Tsunami ini. Kehidupan mereka

berubah total, seiring dengan jumlah program yang mereka lakukan. Singkatnya, terkait dengan perkembangan Panglima La'ôt Aceh, seperti ditulis oleh *Jakarta Post*, "the role of these *panglima* are now emerging after the latest crisis affecting Nanggroe Aceh Darussalam" and "their togetherness reflected through their organization (*Lembaga Adat Panglima Laot Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*) made it easier for outside organization to assist them."[59] Padahal, ketika konflik antara GAM dan TNI, ada beberapa Panglima La'ôt yang tewas, karena pemanggilan nama *panglima* mengesankan sebagai Panglima yang ada di dalam tubuh GAM. Karena itu, selama konflik (2001-2005) ada beberapa Panglima La'ôt yang meninggal yang ditembak oleh militer Indonesia.[60]

Pada tahun 2001, ketika Panglima La'ôt ditumbuhkan kembali, mereka mendapatkan perhatian dari lokal dan nasional, khususnya setelah kasus boat Thailand. Setelah pemerintah Indonesia menahan boat Thailand, maka beberapa sarjana lokal, tokoh-tokoh adat, melakukan lobi ke Jakarta, agar uang dari hasil pelelangan kapal-kapal tersebut diberitkan kepada rakyat Aceh. Akhir uang sebanyak 14 miliar rupiah berhasil didapatkan oleh pihak Aceh. Tujuannya agar bisa dimanfaatkan oleh nelayan Aceh. Lalu mereka meminta kepada Sarwono Kusumaatmadja agar dana tersebut dijadikan sebagai 'dana abadi' nelayan Aceh.[61] Untuk membuat harapan ini lebih formal, maka para inisiator ini mengundang seluruh Panglima La'ôt Lhok ke Sabang untuk membangkitkan kembali lembaga adat ini dalam satu acara *duek pakat* (musyawarah). Pada akhir acara tersebut, para nelayan sepakat untuk mengalokasikan dana sebanyak 3.5 miliar rupiah sebagai dana abadi bagi beasiswa anak nelayan.

Namun demikian, pada tahun 2000, ada juga musyawarah

[59] Ati Nurbaiti, "Aceh 'Sea Commanders' Now High Profile," *The Jakarta Post*, 27 May 2005.

[60] Pawang Rajiun, Pawang Amin, dan Nyak Amat.

[61] Abdullah, Tripa, and Muttaqin, *Selama Kearifan Adalah Kekayaan: Eksistensi Panglima Laot Dan Hukom Adat Laot Di Aceh*. 15.

Panglima La'ôt pada tanggal 6-7 bulan Juni. Ini bertujuan untuk mendirikan Panglima La'ôt pada level propinsi. Hasilnya setelah musyawarah tersebut, maka dihasilkan struktur lembaga Panglima La'ôt Aceh sebagai berikut:

1. *Panglima La'ôt Lhok* (PLL) pada tingkat kecamatan
   a. 3 penasihat
   b. 1 ketua
   c. 1 wakil ketua
   d. 1 sekretaris
   e. 1 bendahara

2. *Panglima La'ôt Kabupaten* (PLK) pada tingkat Kabupaten[62]
   a. 3 penasihat
   b. 1 Ketua
   c. 1 wakil ketua
   d. 1 Sekretaris
   e. 1 Bendahara

3. *Panglima La'ôt Propinsi* (PLA) pada tingkat Propinsi
   a. 3 Dewan penasihat

[62] Lubis (1978), p.15 memberikan gambar lain struktur organisasi di dua Kabupaten: Aceh Besar dan Idi, Di Aceh Besar

1. Penasihat : 4 *pawang* senior
2. Administrator : 5 *pawang termasuk Panglima La'ôt*
3. Sekretaris : 1 orang/ bukan *pawang*.
4. Bendahara : 1 orang / bukan *pawang*.
5. Anggota : 5 orang (*pawang*).

Di Idi:

1. Penasihat : 4 orang
2. Panglima La'ot : 1 orang yang merangkap sebagai *keuchik*
3. Wakil PL : 1 orang (*pawang*)
4. Sekretaris : 1 orang (pemilik boat)
5. Bendahara : 1 orang (Pemilik boat)
6. Keuangan : 1 orang (pemilik boat)
7. Anggota PL : 7 orang (*pawang*).

b. 1 Ketua
c. 4 wakil ketua
d. 1 Sekretaris
e. 1 wakil sekretaris
f. 1 Bendahara
g. 1 wakil bendahara
h. Anggota

Melalui struktur organisasi ini, para Panglima La'ôt sepakat bahwa tugas utama Panglima La'ôt Aceh adalah 'melakukan koordinasi untuk pelaksanaan Adat La'ôt di Aceh dan memfasilitasi kepentingan dan kebutuhan nelayan pada tingkat propinsi." Jadi, inaugarsi pendirian Panglima La'ôt Aceh dilakukan saat *duek pakat* di Sabang. Di samping itu, para peserta sepakat untuk menambahkan dua dewan yaitu: *dewan meusapat* dan *dewan ahli*. Di bawah payung organisasi adat ini, uang dari hasil pelelangan boat Thailand, bisa diserahkan kepada rakyat dan PLA dapat ditumbuhkan kembali. Namun, istilah 'koordinasi' dan 'fasilitasi' sangat menarik untuk dijelaskan. Ini disebabkan PLA memiliki otoritas yang cukup kuat untuk melakukan berbagai persoalan nelayan dengan pemerntah, baik pada tingkat pemerintahan propinsi maupun nasional.

Pada tahun 2002, dilaporkan bahwa YPMAN telah berhasil membagikan beasiswa kepada 350 anak nelayan. Jumlah ini meningkat pada tahun 2003 yaitu 530 orang. Sementara pada tahun 2004 mencapai 700. tepat satu tahun setelah Tsunami, YPMAN telah membagikan beasiswa kepada 1.225 anak nelayan.[63] Agaknya, inilah daftar nama yang pernah saya baca ketika membersihkan kantor Panglima La'ôt di Lamyong. Pada tahun 2008, dilaporkan, bahwa yayasan ini telah memberikan beasiswa sebanyak 2.5 miliar lebih untuk 2535 anak nelayan. Sementara pada tahun 2009 ini, lembaga ini berencana mengalokasikan beasiswa kepada 2.574 anak nelayan.

[63] Abdullah, Tripa, and Muttaqin, *Selama Kearifan Adalah Kekayaan: Eksistensi Panglima Laot Dan Hukom Adat Laot Di Aceh*. 15.

Jadi, disebutkan bahwa sejak tahun 2002, Yayasan telah berhasil memberikan beasiswa sebanyak 9.884 untuk tingkat SD, SMP, SMU, dan perguruan tinggi.[64]

Sebagai 'bintang' baru di Banda Aceh, organisasi ini menyewa toko sebagai kantor pusat, setelah Tsunami, mereka berhasil membeli toko tersebut. Dari kantor inilah para nelayan mengadu nasib atau para staf NGO melakukan koordinasi untuk menjalankan program bagi nelayan Aceh. Naiknya 'nama' PLA juga menyiratkan adanya persoalan 'jatuhnya' pamor organisasi nelayan lainnya seperti HNSI.

Selama lebih 9 tahun, PLA telah memainkan peran yang cukup signifikan. Di Aceh, mereka melakukan hubungan yang cukup baik dengan pemerintah lokal dan aparatur pemerintah seperti Polisi, Angkatan Laut, DKP, MAA dan lain sebagainya. Di Jakara, mereka mempunyai hubungan yang cukup baik dengan Departemen Kelautan dan Perikanan, Angkatan Laut, Departemen Luar Negeri, Banda Intelijen Negara (BIN) dan lain sebagainya.[65] Di arena internasional, PLA juga bekerja sama dengan berbagai organisasi internasional dan berperan aktif dalam forum-forum nelayan, agen-agen UN, dan lain sebagainya. Baru-baru ini, PLA telah berhasil menjadi anggota WFFP (*World Forum of Fisher People*) pada tahun 2008. Bahkan, mantan Sekretaris Panglima La'ôt M. Adli Abdullah telah menjadi anggota ICSF (*International Collective in Support of Fishworkers*) pada tahun 2007 dan pada tahun 2006 telah diberikan penghargaan Building Better World dari CHF (Community Habitat Finance) pada bulan Desember, karena perannya dalam proses rehab rekon setelah Tsunami di Aceh. Melihat kenyataan dan keberhasilan ini, salah seorang staf senior dari DKP Banda Aceh mengataka bahwa sangat sulit bagi PLA untuk melanjutkan keberhasilan ini selama sepuluh tahun terakhir. Masalah lain, menurut dia, adalah sistem

[64] "Ypman Komit Perhatikan Anak Nelayan," *Serambi Indonesia*, 7 Agustus 2009.

[65] Abdullah, Tripa, and Muttaqin, *Selama Kearifan Adalah Kekayaan: Eksistensi Panglima Laot Dan Hukom Adat Laot Di Aceh*.17.

kaderisasi dan memiliki orang-orang yang mempunyai kualifikasi seperti M. Adli Abdullah dan H.T. Bustamam (ketua PLA).

Dalam bagian ini, saya ingin menjelaskan beberapa '*silent strategy*' yang digunakan oleh PLA. Setelah pendirian Panglima La'ôt Propinsi (PLP) pada tahun 2001 dan pada tahun 2008 ditukar menjadi Panglima La'ôt Aceh (PLA), organisasi adat ini telah memperjuangkan kepentingan nelayan dalam lima bidang. Pertama adalah memperjuangkan agar adanya pengakuan terhadap lembaga ini di depan pemerintah Aceh. Kedua melakukan advolasi bagi pemenuhan hak-hak nelayan yang tidak hanya seperti yang termaktub dalam *Adat La'ôt*, tetapi juga ketika beberapa nelayan ditangkap di beberapa negara seperti Thailand, Malaysia, Burma, dan India[66] dan melakukan penentangan secara aktif terhadap penggunaan trawl dalam mencari ikan di laut. [67] Ketiga adalah memberdayakan kapasitas nelayan dalam budidaya perikanan dan hasil panen yang lebih banyak berhubungan di 'darat' ketimbang di laut. Keempat adalah menjadi mediator sebagai lembaga adat tertinggi ketika berhubungan dengan aparatur pemerintah. Kelima adalah melakukan internasionalisasi organisasi ini pada level internasional.

Inilah upaya-upaya yang telah dilakukan oleh PLA dalam beberapa tahun terakhir. Hal yang paling utama adalah PLA melakukan lobi dengan berbagai kelompok kepentingan di Aceh mulai kelompok GAM, Militer Indonesia sampai pada lembaga-lembaga PBB. Karena itu, tidak sedikit perjuangan untuk kepentingan dan hak-hak nelayan yang dilakukan oleh PLA berawal dari lobi kecil, khususnya ketika masa konflik dan proses rekonstruksi. Karena itu, PLA telah dipandang sebagai lembaga adat yang memiliki nilai tawar terhadap kekuasaan dengan berbagai kelompok kepentingan. Hal lain yang

[66] Lihat misalnya Nelayan Aceh yang Ditahan di India Tiba Hari Ini. 2008. *Serambi Indonesia*, 25 Augustus.

[67] Lihat misalnya Selama Trawl Beroperasi di Tepi: Penarik Pukat Darat Pilih Ubur-Ubur. 2008. *Serambi Indonesia*, 28 September; Aceh belum Sanggup Usir Pencuri Ikan. 2008. *Serambi Indonesia*, 10 Mei.

cukup menarik dilihat adalah PLA bekerja sama dengan media lokal dan nasional untuk mendapatkan 'perhatian' publik yaitu seperti harian *Serambi Indonesia*. Beberapa aktivitas PLA telah disiarkan secara aktif oleh medial lokal dan nasional.[68] Ini pada gilirannya telah memberikan bagaimana kontruksi opini publik dan perhatian mereka terhadap PLA dan nelayan, khususnya jika mereka memiliki persoalan-persoalan yang memerlukan media sebagai 'senjatanya.' Lebih jauh lagi, PLA juga bisa menjadi 'kelompok ketiga' ketika para nelayan tidak puas dengan program-program pemerintah.[69] Karena itu, nelayan bisa langsung melapor kepada PLA jika mereka mengalami masalah, seperti kasus pembakaran boat trawl baru-baru ini di beberapa kabupaten. Lalu, PLA melalui 'koneksi' mereka akan menyelesaikan masalah tersebut sebagai 'wakil' dari masyarakat nelayan. Hingga ini, salah satu persoalan yang mencuat adalah adanya penangkapan boat-boat nelayan Aceh oleh aparat keamanan.[70]

Melihat situasi ini, saya berpendapat bahwa PLA bisa menjadi model institusi Adat di Aceh. Mereka tidak hanya menjaga tradisnya, tetapi mereka mampu bekerja dengan berbagai kalangan komunitas yang menyiratkan bahwa mereka bisa dikatakan bukan hanya wakil dari insitusi tradisional, juga sebagai organisasi modern. Contoh peran PLA ini juga hampir sama dengan lembaga adat laut di Maluku yaitu *Sasi*. Dalam satu laporan disebutkan bahwa "*in Maluku, the sasi institution provides a useful model and basis for the development of modern institutions that could be integrated with provincial and national agencies*

[68] Lihat misalnya Helmi Hass, "Bagaimana Sumber Daya Perikanan Dikelola?," *Serambi Indonesia*, 28 May 2008, "Kapal Sri Baginda Dibebaskan: Pemerintah Upayakan Percepat Dokumen," *Serambi Indonesia*, 4 Juli 2009.

[69] Lihat misalnya, Nelayan Pertanyakan Boat Bantuan. 2008. *Serambi Indonesia*, 12 Augustus. Baca juga beberapa kasus dimana nelayan kerap menolak bantuan karena tidak ada saling koordinasi satu sama lain, khususnya peran Panglima La'ot. Baca Aceh, "A People's Agenda? Post-Tsunami Aid in Aceh."

[70] Polisi Air Tangkap Satu Boat Nelayan. 2008. *Serambi Indonesia*, 6 May; Terkait Penangkapan KM Sri Baginda: Kesalahan Pemerintah jangan Dibebankan ke Nelayan. 2009. *Serambi Indonesia*, 3 July.

in fisheries co-management."[71] Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa dalam hal menjaga kelestarian kawasan pesisir, lembaga-lembaga tradisional dapat memainkan peran yang cukup signifikan seperti yang terlihat pada aktivitas PLA dan *Sasi* di Maluku.[72]

Namun, selain persoalan kaderisasi juga PLA mengalami persoalan bagaimana menyesuaikan diri dengan situasi politik kekinian di Aceh, khususnya sejak tahun 2006.[73] walaupun hampir seluruh kabupaten dimenangi pihak GAM dan beberapa anggotanya menjadi pemimpin daerah melalui jalur independent, namun potret pemilu 2009 memberikan analisa yang lain, yaitu kendati Partai Aceh hampir memenangi di beberapa propinsi, namun kenyataan kemenangan Partai Demokrat lebih 90 % menujukkan bagaimana peta politik di Aceh bisa dilihat dari dua kutub yaitu aspirasi masyarakat untuk mempercayakan 'suara' mereka pada anggota GAM, namun pada level nasional, sebagai kutub kedua, masyarakat menilai sosok SBY adalah tokoh penting di dalam membawa misi perdamaian di Aceh pada tahun 2005 yang lalu. Hal lain yang cukup menarik untuk dianalisa adalah kekalahan Sekretaris Panglima Laot Aceh di dalam ajang pemilihan wakil DPD (Dewan Perwakilan Daerah) yaitu M. Adli Abdullah. Disini Panglima La'ot yang menjadi tokoh penting pada level lhok dan kabupaten memang tidak bisa mengeluarkan diri mereka dari kancah politik. Di Tamiang, beberapa nelayan mengatakan bahwa basis daerah mereka adalah basis GAM. Di Aceh

[71] Irene Novaczek et al., *An Institutional Analysis of Sasi Laut in Maluku, Indonesia* (Penang: The World Fisher Center, 2001). Lihat juga Eliza Kissya, *Sasi Aman Haru-Ukui* (Jakarta: The Sejati Foundation, 1995).

[72] J.P Rahail, *Bat Batang Fitroa Fitnangan: Tata Guna Tanah Dan Laut Tradisional Kei* (Jakarta: The Sejati Foundation, 1995).

[73] Untuk mengetahui peta politik paska-2006, ICG, "Indonesia: How Gam Won in Aceh," dalam *Asia Briefing No.61* (Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 2007). Edward Aspinnall, "Combatants to Contractors: The Political Economy of Peace in Aceh," *Indonesia* 87 (2009). Edward Aspinnall, "The Contruction of Grievance Natural Resources and Identity in a Separatist Conflict," *Journal of Conflict Resolution* 51, no. 6 (2007). Edward Aspinnall, *Islam and Nation: Separatist in Aceh, Indonesia* (California: Stanford University Press, 2009).

Selatan, beberapa kecamatan merupakan tempat GAM. Ini belum lagi dilihat dari Kabupaten Bireuen dan Aceh Pidie.

Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa pantai Aceh adalah tempat yang cukup strategis bagi anggota GAM yang melakukan kepulangan mereka dari luar negeri dan melakukan aksi mobilisasi pada masyarakat. Hampir dapat dipastikan beberapa kawasan strategis tersebut ada di Pantai Timur dan Barat-Selatan. Karena itu, tidak mengejutkan bahwa kemenangan PA dan tokoh-tokoh GAM bisa menang di kawasan tersebut. Di dalam konteks ini, saya ingin membagi ada empat lapis hubungan Panglima La'ot mengenai situasi politik terkini di Aceh. Pertama, di dalam masyarakat, isu-isu politik lebih banyak dikendalikan oleh para mantan kombatan, yaitu dengan mengarahkan agar masyarakat memilih calon mereka saat Pilkada. Namun, pada saat yang sama, rakyat memiliki 'pilihan' tersendiri terhadap 'suara mereka' di Jakarta. Dualisme ini menyiratkan bahwa Panglima La'ot tidak memiliki nilai tawar yang strategis, selain dari sikap personal semata yang mendukung upaya untuk memenangi partai lokal dan partai nasional yang dipandang mewakili 'kepentingan' rakyat Aceh. Kedua, pengaruh Panglima La'ot di tingkat Lhok sangat luar biasa, namun peran dan keinginan mereka tidaklah berbeda dengan apa yang diharapkan dan diinginkan oleh rakyat di sekitarnya. Hal ini sangat terkait dengan situasi terkini di Aceh paska-MOU Helsinki yaitu rakyat Aceh benar-benar ingin menikmati perdamaian. Disini makna berdamai adalah bisa melakukan aktivitas mencari rezeki seperti biasa. Karena itu, masyarakat menganggap sosok selain dari KPA adalah akan punya pengaruh sejauh mereka di bawah payung perdamaian. Keempat, sikap Panglima La'ot Aceh yang tidak banyak mengeluarkan statemen-statemen politik di media, dimana mereka lebih banyak bekerja sama dengan pemerintah dan organisasi internasional, serta bukti dukungan pemerintah terhadap nelayan, seperti pemulangan nelayan yang ditangkap di luar negeri, cukup menjadikan indicator bahwa PLA adalah mitra semua kelompok di Aceh. Asumsi ini terbukti dengan tidak terpilihnya M.

Adli Abdullah sebagai wakil DPD, karena masyarakat tidak mengenal dia sebagai tokoh politik, melainkan sebagai wakil mereka di PLA yang bisa memperjuangkan kepentingan mereka. Karena itu, pada kondisi ini, situasi dan kepentingan politik lebih banyak dimainkan pada level lhok dan kabupaten. Dimana di dalam kondisi seperti ini, komando KPA tingkat propinsi masih sangat kuat hingga pada akar rumput, tidak terkecuali bagi masyarakat nelayan, dimana mereka juga pernah terlibat di dalam konflik selama 3 dasa warsa lebih. Keempat, politik Aceh paska 2006 adalah politik transisi dari partai nasional ke partai lokal, dimana tokoh-tokoh GAM lebih banyak berperan didalamnya, khususnya ketika mereka berani memajukan calon-calon mereka melalui jalur independent. Di dalam konteks ini, masyarakat nelayan masih belum punya nilai tawar politik yang cukup kuat, khususnya Panglima La'ot, untuk melakukan sebaliknya.

Di samping itu, munculnya program pemerintah dan UN-FAO sangat membantu usaha nelayan, dimana ini juga mampu meningkatkan citra Panglima La'ot Aceh dan Kabupaten. Di dalam konteks ini, selama ini Panglima La'ot Aceh aktif bekerja sama dengan kelompok manapun, baik eksekutif (DKP), yudikatif (Polisi dan Angkatan Laut), dan legislatif (DPR). Hanya saja, pada level kabupaten dan lhok, perlu suatu kajian yang komprehensif mengenai isu-isu lokal di tingkat kabupaten, sebab masih ada persoalan-persoalan seperti bantuan dan isu pemekaran Aceh, dimana ini bisa dikelola dengan baik oleh mereka yang ingin memanfaatkan masyarakat nelayan. Jadi, di dalam hal ini, aktivitas Panglima La'ot Lhok perlu ditingkatkan dan Panglima La'ot Aceh perlu lebih banyak bekerja sama dengan Panglima La'ot Lhok, dimana disinilah sebenarnya Panglima La'ot dan Adat La'ot ada dalam bentuk *living tradition*.

Kesimpulan

Dalam bagian terakhir studi ini, saya ingin menggaris bawahi beberapa isu penting yang muncul dalam kajian ini. Ada tiga aspek

mengenai peran Panglima La'ôt. Yang pertama adalah masyarakat masing memerlukan Panglima La'ôt untuk kelanjutan Adat La'ôt. Namun, 'kebutuhan' ini bisa didefinisikan ke dalam beberapa kategori: Panglima La'ôt mampu menjaga hubungan sosial di dalam masyarakat dimana dia mampu meredam konflik di kalangan nelayan dan Panglima La'ôt boleh bekerja sebagai 'simbol tradisional' sebagai *indigenous culture* seperti yang terdapat di dalam tradisi *Khanduri La'ôt*. Walaupun ada beberapa tantangan dari masyarakat mengenai *indigenous culture* yang tidak Islami, tetapi dia telah dipraktekkan selama beberapa decade dan dapat dinyatakan memiliki nilai-nilai keagamaan seperti 'syukur kepada Allâh.' Karena itu, ke depan agaknya Panglima La'ôt harus kembali berperan dan bekerja sama dengan ulama-ulama lokal.

Aspek kedua adalah Panglima La'ot Kabupaten dan Panglima La'ôt Lhok harus senantiasa memberikan upaya terbaik mereka bagi masyarakat nelayan, tidak hanya dalam hal administrasi dan advokasi, tetapi juga di dalam melanjutkan nilai-nilai sejarah Panglima La'ôt di hadapan pemimpin dan peraturan-peraturan baru yang dibuat oleh pemimpin sekarang. Di dalam kajian ini, saya telah membuktikan bahwa institusi ini bukanlah sebagai 'warisan kebudayaan' melainkan bagian dari pemerintah kerajaan Islâm Aceh. Inilah yang harus kembali dijelaskan kepada masyarakat, supaya ada upaya untuk menumbuh kembali spirit 'adat yang asli' sebagai bagian dari peraturan pemerintah, bukan sebagai 'warisan kebudayaan.'

Kenyataan ini menyebabkan persoalan yang krusial, terutama tentang lembaga tinggi yang menjadi 'payung' institusi adat seperti Panglima La'ôt. Jika sebelumnya, Panglima La'ôt bekerja untuk kepentingan Sultan, maka sekarang apakah dia punya lembaga yang mirip dengan kesultanan. Masalah utamanya adalah sekarang tidak ada Sultan di Aceh dan lembaga ini sedang diupayakan untuk ditumbuhkembali melalui institusi *Wali Nanggroe*. Akan lembaga ini sendiri bukanlah warisan adat Aceh. Kendati ada upaya kuat untuk

membuat Qanun mengenai *Wali Nanggroe* oleh pemerintah dan parlimen Aceh, namun tidak jelas bagaimana fungsi sesungguhnya dari lembaga *Wali Nanggroe* tersebut. Hal ini disebabkan oleh istilah *Wali Nanggroe* muncul saat terjadinya pemberontakan pada masa Daud Beureu-eh dan Hasan di Tiro. Masalah ini akan menyebabkan beberapa ketidakfungsian hubungan diantara lembaga-lembaga adat di Aceh saat ini. Ini dikarenakan kewenangan tertinggi institusi adat ada pada MAA yang juga merupakan bukan bagian dari lembaga adat jika ditilik dari perspektif sejarah. Oleh sebab itu, tidak mengejutkan jika kemudian masing-masing institusi adat bekerja masing-masing sesuai dengan pengaruh mereka terhadap masyarakat Aceh dan perhatian dari donor-donor internasional. Kita telah menemukan tumpang tindih ini di dalam kajian Panglima La'ôt ini, dan sejatinya inilah persoalan yang harus diselesaikan, yaitu memulai kebangkitan adat Aceh dari '*grass root*'.

Masalah lain adalah adanya tumpang tindih otoritas (kewenangan) di lapangan seperti peran aparatur pemerintah, aparat keamanan, dan Panglima La'ôt. Karena mereka tinggal di sekitar masyarakat nelayan, ini akan menyebabkan persoalan struktural. Persoalan seperti di Aceh Tamiang dan beberapa Panglima La'ôt yang meninggal semasa konflik bisa dijadikan contoh, khususnya jika proses perdamaian ini berakhir. Di dalam konteks ini, aparatur pemerintah juga kadang bisa memunculkan masalah terutama mengenai bantuan bagi masyarakat nelayan. Hal ini akan menyebabkan kewenangan Panglima Laot, khususnya jika ada keperluan nelayan kepada aparatur pemerintah di dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang memerlukan kewenangan dari Panglima La'ôt. Saya sangat prihatin dengan pernyataan di dalam salah satu acara workshop di Meulaboh baru-baru ini dimana ada nelayan yang mengatakan apa yang akan terjadi jika UN-FAO mengakhiri program-program mereka di Aceh pada bulan Juni 2010? Saya berpikir bahwa mulai sekarang persoalan kewenangan ini harus diupayakan pada tingkat Panglima La'ôt Kabupaten dan Panglima La'ôt Lhok tentang apa yang

mereka harapkan dari organisasi internasional, disamping program manajemen bersama yang baru-baru ini digagas pada tahun 2007. Saya menduga kuat, jika hal ini tidak dipikirkan sekarang, maka disamping persoalan kaderisasi pada level Panglima La'ôt Aceh, boleh jadi Panglima La'ôt Kabupaten dan Panglima La'ôt Lhok akan menjadi benar-benar 'warisan kebudayan.'

Salah satu hal yang cukup menarik disini adalah adanya multi interpretasi mengenai hari libur melaut di kalangan masyarakat nelayan. Ini belum lagi terkait dengan persoalan kesadaran beragaman masyarakat nelayan. Saya tidak ragu bahwa ini juga sangat bisa menjadi persoalan yang krusial di masa yang akan datang. Sebab, adat Aceh dibina melalui nilai-nilai agama. Sebaliknya, jika nilai-nilai agama tidak lagi ada pada generasi muda masyarakat nelayan, maka adat itu pun menjadi 'warisan kebudayaan.' Di dalam hal ini, saya tidak melihat peran Panglima La'ôt meningkatkan kesadaran beragama. Jika dulu Panglima La'ôt dikenal sebagai *amirul bahri*, maka ini menyiratkan bahwa fungsi Panglima La'ôt juga ada fungsi agama disitu. Karena itu, seseorang yang menduduki posisi ini adalah mereka yang memiliki kesadaran beragama yang amat kuat. Jika dilihat dari pola penggunaan ilmu sihir di dalam masyarakat nelayan, kuat dugaan saya bahwa nilai-nilai agama tidak memainkan peran yang cukup signifikan di dalam masyarakat nelayan. Menurut sejarah, seorang pawang dan Panglima La'ôt juga berperan sebagai bukan hanya kepala desa, tetapi boleh jadi berperan *teungku* (ulama lokal) di wilayah mereka. Alasan utama kenapa saya memunculkan diskusi ini karena tidak sedikit generasi muda nelayan jauh dari pendidikan umum dan agama. Saya beragurmen bahwa Panglima La'ôt Aceh harus menjadikan persoalan ini untuk meningkatkan kualitas pendidikan bagi kalangan nelayan.

Aspek yang terakhir adalah adanya keperluan untuk melanjutkan kesinambungan peran Panglima La'ôt Aceh yang sudah digagas sejak tahun 2000 di Banda Aceh. Karena ini lembaga ini dibangun atas kasus boat Thailand, sekarang menjadi lembaga adat yang cukup

berpengaruh, maka tugas selanjutnya adalah bagaimana melanjutkan agar kerja sama yang sudah terbangun ini terjaga demi kepentingan nelayan seluruh Aceh. Saya menduga bahwa reformulasi Panglima La'ôt ini akan berhasil jika mereka bisa membangun sebuah sistem kaderisasi yang cukup baik. Persoalan lain adalah adanya upaya untuk menjadi Panglima La'ôt Aceh sebagai 'kendaraan politik' akan memberikan pengaruh yang cukup krusial, jika sebuah rezim berganti. Di dalam konteks inilah, saya ingin mengatakan bahwa Panglima La'ôt Aceh harus meningkatkan kapasitas internal mereka, ketimbang hanya berperan di dalam arena politik di Aceh.

BAB IX

DARI TEUNGKU KE USTAZ: POTRET PENDIDIKAN ISLÂM DI ACEH

Pendahuluan

Dalam bab ini, akan dikupas bagaimana keadaan sosio-kultural pendidikan Islam di Aceh. Khususnya, bab ini ingin menyoroti bagaiman perubahan kewenangan agama dalam masyarakat Aceh dari *Teungku* ke *Ustaz*. Pada umumnya, otoritas pendidikan Islam di Aceh lebih banyak dikontrol oleh para pemimpin atau ahli agama lokal yang dikenal dengan istilah *Teungku*. Mereka memainkan peran yang cukup signifikan tidak hanya di dayah sebagai tempat reproduksi ulama, tetapi juga sebagai 'penjaga masyarakat.' Namun, dalam kehidupan Islam sehari-hari di Aceh, beberapa *Teungku* malah memainkan peran mereka dalam bidang sosio-politik ketimbang dalam bidang pendidikan Islam. Pada hakikatnya, tidak sedikit yang memandang bahwa *Teungku* adalah kelompok ulama lokal dan guru di kampung atau dayah.

Ustaz yang berarti guru, dimana mereka memainkan peran tidak hanay di pondok pesantren, tetapi juga sebagai juru dakwah. Kedua konsep ini telah dikenal luas di Aceh. Namun, dalam dua dekade terakhir, setelah pengenalan terhadap *pondok pesantren modern*, yang didopsi dari Gontor[1] pada tahun 1980-an, panggilan *Ustaz* telah

[1] Lihat misalnya Abdullah Syukri Zarkasyi, "Pondok Pesantren Sebagai Alternatif Untuk Program Pengembangan Studi Islam Di Asia Tenggara," dalam *Studi Islam Asia Tenggara*, ed. Zainuddin Fananie and M. Thoyibi (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999). Hamid Fahmy Zarkasyi, "Muslim Educational Reform in Indonesia (Case Study of Modern Pondok Darusalam Gontor)" (Makalah disampaikan dalam 1st

diterima sebagai 'gelar' dalam bidang keagamaan di Aceh. Ada yang berpendapat bahwa "dayan modern yang pertama kali dibangun di Aceh pada tahun 1983 adalah dayah Ulumul Qur'an – Bustanul Ulum, di Langsa, Aceh Timur. [2] Saya sendiri adalah alumni dari pondok pesantren, walaupun hanya sampai pada tingkat *Madrasah Tsanawiyyah*. Ketika menjadi santri di pondok tersebut, para santri kerap memanggil guru mereka dengan sebutan *ustaz*, ketimbang *teungku*. Para *ustaz* ini merupakan lulusan dari beberapa pondok pesantren terkemuka di pulau Jawa. Sebaliknya, ketika konflik Aceh, gelar *teungku* yang lebih dikenal dalam persoalan keagamaan, telah banyak digunakan oleh anggota GAM, khususnya pada tingkat wilayah (*Panglima Wilayah*) dan kecamatan (*Panglima Sagoe*).

Reorientasi Makna Teungku

Di Aceh, ulama telah berperan cukup aktif sejarah kedatangan Islam hingga bergabung menjadi bagian dari Republik Indonesia. [3] Semasa Kerajaan Islâm, para ulama menjadi penasihat khusus bagi Sultan atau Sultanah. [4] Pada era perang melawan Belanda, ulama juga tampil sebagai pahlawan yang menggunakan ideologi jihad sebagai

AMRON International Conference: "ASEAN Islamic Education: Change from Within through Education, Nakhorn Sri Thammarat, 2010).

[2] Abdurrahman, "The Curriculum of Islamic Studies in Traditional and Modern Dayahs in Aceh: A Comparative Study." 78.

[3] Alfian, "The Ulama in Acehnese Society," dalam *Reading on Islam in Southeast Asia*, ed. Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique, dan Yasmin Hussain (Singapore: ISEAS, 1985), Amiruddin, *Perjuangan Ulama Aceh Di Tengah Konflik*, Amiruddin, *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*.

[4] Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Azyumardi Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Sosial Realities," dalam *Islamic Civilization in the Malay World*, ed. Mohd. Thaib Osman (Kuala Lumpur and Instanbul: Dewan Bahasa dan Pustaka and The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2000). Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad Xvii Dan Xviii: Melacak Akar Pembaharuan Pemikiran Islam Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1994).

bentuk dari perang di jalan Allah. [5] Tidak hanya disitu, dalam sejarah pemberontakan melawan pemerintah Indonesia, setelah tahun 1945, juga digerakkan oleh tokoh-tokoh ulama, seperti kasus DI/TII pada tahun 1950-an. Semua kegiatan ulama tersebut, tidaklah dipusatkan dari istana kerajaan Islam, melainkan dari dayah-dayah di seluruh penjuru Aceh. [6] Menurut Yusny Saby: "Those "*ulama*" who stand out for their lasting contributions in shaping the religious and cultural values of the Acehnese society are ... – the "*ulama*" of Pasai; of Aceh Darussalam; of the *Prang Sabil* (*Jihad* Struggle); and the reformist "*ulama*" of PUSA (All Aceh "*Ulama*" Association)."[7]

Di Aceh, para ulama dikenal dengan panggilan *teungku*, *abu*, dan *abon*. Dalam hal ini terdapat hirarki. Ulama yang paling tinggi dikenal dengan *abu* (bapak), yang terkadang dihubungkan dengan kampung kediaman mereka, seperti *Abu Tanoh Mirah*, *Abu Awe Geutah*, dan *Abu Tanoh Abe*. Nama-nama panggilan yang terhubung dengan nama kampung menyiratkan bhawa mereka yang mengontrol pola hidup keagamaan masyarakat. Dapat juga ditambahkan bahwa masyarakat Aceh memanggil *Abu* dengan *Teungku Chik* yang biasanya menjadi kepala dayah. Tugasnya adalah "menetapkan kurikulum dan metodologi yang digunakan dalam pelaksanaan pendidikan" [8] di dayah. Pada prinsipnya, sistem dayah sama dengan pendidikan Islam

[5] Alfian, "Aceh and the Holy War (*Prang Sabil*)." Alfian, *Perang Di Jalan Allah*. Alfian, *Wajah Aceh Dalam Lintasan Sejarah*.

[6] Rasul Hamidy, Fachruddin Hasballan, and Rusmin Tumanggor, "Kharisma Ulama Dalam Persepsi Masyarakat Aceh," dalam *Agama dan Perubahan Sosial* (Banda Aceh: Lembaga Research dan Survey, IAIN Ar-Raniry Darussalam, 1981/1982), A. Hasymy, ed., *Sejarah Masuk Dan Berkembangnya Islam Di Indonesia (Kumpulan Prasaran Pada Seminar Di Aceh)* (Bandung: Al-Maarif, 1993).

[7] Saby, "The Role of the *Ulama* in Combating Colonial Experience: The Case of Aceh, Sumatra."395.

[8] Abdurrahman, "The Curriculum of Islamic Studies in Traditional and Modern Dayahs in Aceh: A Comparative Study." 64. Tentang peran *Teungku Chik* lihat juga idem, "Proses Akulturasi Nilai Persaudaraan Islam Di Dua Dayah Terpilih Di Acheh".

seperti pesantren di Jawa, [9] *surau* di Padang,[10] *Pondok* di Malaysia, dan *Pho No* di Thailand Selatan. [11] Karena itu, peran *Teungku Chik* sama posisinya dengan posisi *Kyai* di pesantren. [12]

Peran seorang *Abu Chik* atau *Teungku Chik* tidak hanya di dayah, tetapi juga sebagai pemimpin spiritual bagi masyarakat. Misalnya, kerap mereka diundang ke acara-acara pemerintah. Atau, mereka terkadang dikunjungi oleh Panglima Militer untuk bagian dari silaturrahmi. Bahkan, beberapa *Abu Chik* juga terlibat dalam arena politik, khususnya pada pemilu lokal tahun 2009. Mereka mendirikan partai yang dikenal dengan PDA (Partai Daulah Aceh). Agaknya, posisi dan nilai kharisma *Teungku Chik* hampir mirip dengan pemimpin spiritual di kalangan sekte Syi'ah.[13] Selama konflik berlangsung, para *Teungku Chik* terkadang menjadi mediator antara TNI dengan GAM.[14] Sebagai contoh, salah seorang *Abu* menerima beberapa anggota GAM yang menyerah dan menjamin keselamatan mereka.

[9] Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, and Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*, Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1994), Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain Ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006), M. Dawam Rahardjo, "The Kyai, the Pesantren and the Village: A Preliminary Sketch," dalam *Reading on Islam in Southeast Asia*, ed. Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique, and Yasmin Hussain (Singapore: ISEAS, 1985). 240-6.

[10] Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan Islam Tradisional Dalam Transisi Dan Modernisasi* (Jakarta: Logos, 2003). Dina Afrianty, "Transformasi Pendidikan Islam Di Minangkabau," dalam *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia*, ed. Jajat Burhanuddin and Dina Afrianty (Jakarta: Rajawali Press, 2006).

[11] Utai Dulyakasem and Lertchai Sirichai, eds., *Knowledge and Conflict Resolution: The Crisis of the Border Region of Southern Thailand* (Nakhon Si Thammarat: School of Liberal Arts, Walailak University, The Asia Foundation, The William and Flora Hewlett Foundation, 2005).

[12] Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java* (New York: Palgrave Macmillan, 2005). Hiroko Horikoshi, *Kyai Dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987). Rahardjo, "The Kyai, the Pesantren and the Village: A Preliminary Sketch."

[13] Abulaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler (Al-Sultân Al-'Adil) in Shî'te Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Immamite Jurisprudence* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1980).

[14] Amiruddin, *Perjuangan Ulama Aceh Di Tengah Konflik*.

Namun demikian, beberapa *Abu Chik* juga dikenal dengan sebutan *Syaikh*, terutama jika memiliki tarekat.[15] Di beberapa dayah, khususnya di Aceh Selatan, mereka melakukan *suluk* selama bulan Ramadhan. Jika tidak ada *Syaikh* atau tarekat di beberapa dayah tertentu, maka beberapa santri senior akan melakukan *khalud*, meditasi selama 45 hari dekat dengan kuburan-kuburan ulama besar[16] atau dalam kamar yang cukup gelap di dalam dayah. [17] Masih ada lagi tradisi *suluk* yang dikenal dengan istilah *Salek Buta*, meditasi spiritual dimana "tidak ada guru" selama "pertemuan" dengan Allah.[18] Beberapa sarjana menganggap bahwa tradisi ini merupakan bagian dari ajaran *wahdatul wujud* yang berasal dari Ibn 'Arabi.[19]

Rumah Abu Chik Awe Geutah

[15] Tentang *tarekat* di Indonesia, lihat Martin van Bruinessen, "The Origins and Development of Sûfî Orders (*Tarekat*) in Southeast Asia." idem, "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia." idem, *Tarekat Nasyabandiah Di Indonesia*, Revised ed. (Bandung Mizan, 1998).

[16] Mengenai gambaran bagaimana tradisi mengunjungi kuburan-kuburan wali terkenal, lihat misalnya Chambert-Loir and Guillot, eds., *Ziarah Dan Wali Di Dunia Islam*.

[17] Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh*, ed. Lukman Emha (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2008).

[18] Muchsin, "Salik Buta Aliran Tasawuf Aceh Abad Xx."183.

[19] Lihat Chittick, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*. Zayd, *Falsafah Al-Ta'wîl (Dirâsah Fî Ta'wîl Al-Qur'ân Inda Muhyi Al-Dîn Ibn 'Arabî)*. Corbin, *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî*.

Adapun *teungku* yang bekerja dibawah *Abu Chik* atau *Teungku Chik* adalah *Teungku Bale*. Secara akademik, kelompok *teungku* ini sama dengan peran *ustaz* di dayah modern. Sementara levelnya pun sama dengan tingkat SMU. Para santri belajar dari *Teungku Bale* di balai-balai dayah. Di samping itu, dalam hal tertentu, *Teungku Bale* juga mewakili *Abu Chik* atau *Teungku Chik* dalam acara-acara keagamaan masyarakat. Mereka menjadi imam shalat, memberikan khutbah, dan membaca doa dalam kenduri atau *slametan*.[20] Ada juga tradisi dimana beberapa *Teungku Bale* pilihan akan menikah dengan anggota keluarga dari Abu Chik. Pola ini boleh jadi dianggap sebagai tandai bahwa *Teungku Bale* tersebut akan memimpin dayah, jika *Teungku Chik* meninggal dunia. Atau, jika dipandang sudah alim, maka *Teungku Bale* diminta untuk mendirikan dayah sendiri atau tinggal di dayah tersebut selama-lamanya. Jaringan *Teungku Bale* merupakan generasi bari kepemimpinan dayah. Sebagai contoh, terdapat jaringan intelektual dari alumni *Dayah Mudi Mesra* di Lamno (Aceh Jaya), *Dayah Mesjid Raya* di Samalanga (Aceh Jeumpa), dan *Dayah Awe Geutah* (Aceh Jeumpa).

Berikutnya adalah *Teungku Rankang*. Tingkat para *teungku* ini sama dengan sekolah menengah pertama. Kelompok *Teungku Rangkang* ini dipilih dari santri yang bertindak sebagai "asisten" bagi *Teungku Bale*. Mereka akan belajar hanya dari *Teungku Rankang* atau langsung dari *Teungku Chik* sekali dalam seminggu. Dalam hal ini, para santri belajar dari *Kitab Kuning* berbahasa Melayu dalam skrip Arab. Pada prinsipnya, kelompok *teungku* ini tidak memiliki otoritas di dayah, kecuali menjadi "asisten" bagi *Teungku Bale*. Namun demikian, beberapa *Teungku Rankang* akan menempati posisi *Teungku Bale* karena kemajuan studinya dan tingkat loyalitas terhadap sistem ini.

[20] Beatty, *Variasi Agama Di Jawa: Suatu Pendekatan Anthropologi*, Geertz, *The Religion of Java*.

Teungku Bale in traditional ritual (*khanduri blang*)

Tingkatan berikutnya adalah *Teungku Meunasah*. Tugas mereka bukanlah di dayah, melainkan di *gampong* (kampung). *Meunasah* adalah tempat dimana anak-anak belajar Islam dan melakukan shalat berjama'ah. Pada tingkat ini, anak-anak "diajari bagaimana membaca dan menulis bahasa Arab, membaca al-Qur'an, melakukan shalat, akhlak, sejarah Islam, rukun Iman, menyanyikan beberapa lagu agama pada malam Jum'at."[21] Namun demikian, tugas *Teungku Meunasah* tidak hanya mengajari Islam, tetapi juga bertindak sebagai "syaikh" bagi orang kampung. Adalah wajib bagi *Teungku Meunasah* untuk bisa membantu masyarakat kapan saja, khususnya dalam bidang agama. Dia akan bertindak sebagai "penyelesai masalah" dengan kepala kampung, seperti konflik, acara-acara keagamaan, pesta perkawinan, dan menerima tamu. *Teungku Meunasah* akan bekerja sama dengan *geuchik* (kepala kampong). Dapat ditambahkan bahwa *Teungku Meunasah* dan *geuchik* adalah penjaga kampung.

[21] Abdurrahman, "The Curriculum of Islamic Studies in Traditional and Modern Dayahs in Aceh: A Comparative Study." 67.

Akan tetapi, pemilihan *Teungku Meunasah* didasarkan pada kualitas ilmu agama dan kharisma. Adapun kepala kampung dipilih oleh masyarakat seperti pemilu.

Jika suatu kampung tidak ada seorang pun yang belajar di dayah, maka kampung tersebut akan mengalami persoalan internal. Artinya, mereka sama sekali tidak memiliki generasi yang menduduki posisi sebagai *Teungku Meunasah*. Dalam hal ini, tidak menutup kemungkinan, para orang tua akan merelakan anak gadi mereka dinikahi oleh alumni dayah. Tujuannya adalah supaya pemuda tersebut akan tinggal di kampong tersebut kemudian menjadi *Teungku Meunasah*. Tentu saja, sistem ini tidak akan dijumpai di kawasan perkotaan di Aceh. Karena itu, di kalangan masyarakat tradisional, para orang tua masih mementingkan untuk mengirim anak mereka ke dayah. Seorang ayah santri menuturkan bahwa dia tidak akan khawatir dengan karir anaknya, karena dia percaya bahwa persoalan ini dikendalikan oleh Allah.

Disamping para *teungku* di atas, terdapat juga sebutan *teungku* di luar dayah. Sebagai contoh, orang Aceh yang tinggal di luar Aceh akan dipanggil sebagai *Teungku Aceh.* Terkadang, jika ini terjadi di luar Aceh, para *Teungku Aceh* akan dinobatkan sebagai imam, karena mereka percaya bahwa orang Aceh pintar membaca al-Qur'an. Namun demikian, ketika konflik, tidak sedikit orang Aceh yang keluar dari Aceh dan menjadi mafia ganja. Di luar Aceh, mereka yang berbisnis ganja kerap dipanggil dengan sebutan *Teungku Aceh*. Gelar *teungku* juga digunakan oleh anggota GAM yang memiliki posisi dalam gerakan ini.[22] Walaupun, kelompok *teungku* ini sama sekali tidak berhubungan dengan pengetahuan agama, melainkan karena persoalan ideologi semata. Sebagai contoh, kakek Hasan di Tiro dikenal dengan panggilan *Teungku Chik di Tiro*. Nama aslinya adalah Mohammad Saman. Pemimpin karismatik DI/TII yakni

[22] See also Rodd McGibbon, "Local Leadership and the Aceh Conflict," dalam *Verandah of Violence: The Background of the Aceh Problem*, ed. Anthony Reid (Singapore: NUS, 2006).

Daud Beureueh, namun masyarakat lebih mengenal dengan sebutan Abu Beureueh. [23] Mantan pemimpin GAM, Allah Yarham Tgk. Dr. Hasan di Tiro dipanggil dengan sebutan Dr. Teungku Hasan di Tiro, bukan *Abu di Tiro* atau *Teungku Chik Hasan di Tiro*. Karena itu, ada yang beranggapan bahwa titel *teungku* lebih bersentuhan dengan persoalan tradisi semata, bukan gelar keagamaan. Sebagai contoh, mantan Panglima GAM biasanya dipanggil dengan sebutan *teungku*, seperti Teungku Abdullah Syafi'i dan Teungku Muzakir Manaf.

Kebangkitan Ustaz

Dalam bagian ini, saya akan merujuk pada wawancara dan observasi ketika melakukan penelitian doktoral di Aceh. [24] Ketika saya berada di lapangan, saya sempat melihat pesantren yang dijalankan oleh *Jama'ah Tabligh*. [25] Disini beberapa ustaz didatangkan dari Pulau Jawa. Mereka adalah santri tahun terakhir pada satu pesantren di Jawa Tengah. Mereka dikirim oleh kyai ke Aceh untuk mengajar Islam di pesantren yang dikelola oleh *Jama'ah Tabligh*. Kebanyak ustaz-ustaz tersebut berumur 20 tahunan. Selama mengajar, mereka tinggal di *markaz*. Adapun para santrinya berasal dari Aceh. Namun, ada beberapa santri yang berasal dari luar Aceh, termasuk dari Makasar.

[23] Tentang dia, baca Adan, *Teungku Muhammad Dawud Beureu-Eh: Ulama, Pemimpin Dan Tokoh Pembaharuan*.

[24] Bustamam-Ahmad, "From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Study of Jama'ah Tabligh in Sri Petaling (Malaysia) and Cot Goh (Indonesia)". idem, "The History of *Jama'ah Tabligh* in Southeast Asia: The Role of Islamic Sufism in Islamic Revival," *Al-Jami'ah* 46,2 (2008). 354-400.

[25] Tentang *Jama'ah Tabligh*, lihat Muhammad Khalid Masud, ed., *Travellers in Faith: Studies of the Tablîghî Jamâ'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal* (Leiden: Brill, 2000). Yoginder Sikand, *The Origins and Development of the Tablighi Jama'at (1920-2000)* (New Delhi: Orient Longman, 2002), idem, "The Reformist Sufism of the Tablighi Jama'at: The Case of the Meos of Mewat, India," dalam *Sufism and the 'Modern' in Islam*, ed. Martin van Bruinessen and Julia Day Howel (New York: I.B. Tauris, 2007). Tentang *JT* di Indonesia lihat Abdul Aziz, "The Jamaah Tabligh Movement in Indonesia: Peaceful Fundamentalist," *Studia Islamika* 11,3 (2004).

Para ustaz tersebut menceritakan kisah mereka ketika sampai di Aceh. Pada awalnya, mereka tidak diterima oleh santri, karena mereka orang Jawa. Namun, belakangan mereka sudah mengenal satu sama lain. Setelah satu atau dua tahun, para *ustaz* tersebut kembali ke Jawa untuk meneruskan studi mereka untuk mencapai derajat ulama. Mereka menyebutkan bahwa salah satu syarat untuk mendapatkan gelar ulama, mereka harus membaca kitab *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim* di depan kyai. Namun, ada di antara mereka yang akhirnya menikah dengan gadis lokal atau *masturat* (anggota *Jama'at Tabligh* perempuan) yang terkadang berprofesi sebagai *ustazah* untuk santri perempuan.

Penulis bersama dengan *Ustaz* di salah satu pesantren *Jamâ'ah Tablîgh*

Masih ada gambaran lain mengenai profil ustaz di pesantren tersebut. Dia adalah seorang ustaz dari Aceh yang pernah belajar di pondok pesantren di Yala (Thailand). Dia mampu berbahasa Thai. Dia menyebutkan bahwa *karkun* yang pernah belajar di Yala, harus tinggal di markaz untuk mengajari bagaimana menghapal al-Qur'an bagi para santri. Ustaz ini menikah dengan anak ketua imam (*Teungku Imum*). Dia diberikan sepetak sawah oleh mertuanya untuk

keperluan sehari-hari. Di samping itu, ustaz ini menyempatkan diri untuk mengunjungi beberapa pesantren di Banda Aceh untuk mengajarkan bagaimana menghapal al-Qur'an.

Adapun gambaran lain mengenasi sosok ustaz dapat ditemukan di salah satu pesantren di Aceh Utara. Sama dengan ustaz di kalangan *Jama'ah Tabligh*, di pesantren ini para *ustaz* juga masih sangat muda. Mereka datang di Aceh bukan sebagai anggota jaringan *Jama'ah Tabligh*. Mereka dikirim dari Pulau Jawa melalui 'Jaringan *Sunnah*' setelah Tsunami di Aceh pada tahun 2004. Apa yang dimaksud dengan 'Jaringan *Sunnah*' adalah komunitas Islam di Aceh Utara yang menyebutkan diri mereka tidak berafiliasi kepada madzhab manapun. Kelompok ini hampir mirip dengan gerakan Muhammadiyah yaitu yang selalu merujuk amal ibadah pada al-Qur'an dan Sunnah. [26] Namun demikian, kelompok ini sama sekali bukan jaringan Muhammadiyah. Para ustaz datang dari Jawa pada tahun 2005 untuk mengajar bagaimana menghapal al-Qur'an. 'Jaringan *Sunnah*' menyediakan penginapan bagi mereka di masjid. Mereka digaji dari sumbangan anggota jaringan tersebut. Kelompok ini meminta anak-anak mereka untuk belajar al-Qur'an di masjid. Salah satu mimpi mereka adalah mengirim anak-anak mereka lembaga yang lebih tinggi untuk menghapal al-Qur'an.

Disamping bertindak sebagai guru, para ustaz ini juga menjadi imam shalat berjama'ah. Anggota kelompok ini sangat menyukai mereka karena suara merdu mereka ketika membaca al-Qur'an saat shalat. Sebelum Tsunami, di masjid ini, *Teungkum Imuem* orang Aceh. Namun, dalam beberapa tahun terakhir, dia memberikan otoritasnya sebagai *imam* kepada ustaz yang memiliki suara yang merdu.

[26] Tentang Muhammadiyah, lihat Howard M. Federspiel, "The Muhammadijah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia," *Indonesia* No.10 (1970). Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behaviour of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989), Achmad Jainuri, *Muhammadiyah: Gerakan Reformasi Islam Di Jawa Pada Awal Abah Kedua Puluh* (Surabaya: Bina Ilmu, 1981), Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen Di Indonesia*, terj. Ihsan Ali-Fauzi (Bandung: Mizan, 1998).

Sebenarnya, sebelum Tsunami di masjid ini terdapat pengajian yang juga diberikan oleh ustaz dari Aceh. Mereka mengundang ustaz dari kampung lain yang tidak bergabung dengan satu madzhab manapun. Karena itu, para ustaz yang memberikan pengajian adalah guru di SMP atau SMU. Mereka tidak akan mengundang *teungku* dari dayah. Setelah Sabtu malam, komunitas ini mengadakan pengajian agama setelah shalat 'Isya. Dalam hal ini, ustaz dari Jawa tidak akan memberikan pengajian, karena mereka masih sangat mudah. Agaknya, tugas mereka adalah menjadi ustaz untuk anak-anak dan imam shalat berjama'ah.

Kelompok ustaz ini dikoordinasikan oleh ulama lokal, lulusan dari Timur Tengah. Mereka mengadakan rapat secara berkala untuk mengevaluasi misi mereka. Dalam 'Jaringan Sunnah' ini, peran *teungku* tidak akan pernah dijumpai. Agaknya, sistem ini hampir mirip dengan sistem kaderisasi di kampus sekular ketika muncul kebangkitan Islam pada tahun 1970-an dan 1989-an.[27] Dalam jaringan ini, terdapat ustaz yang berperan sebagai 'ustaz besar'. Dia mengunjungi kelompok jaringan ini untuk memberikan ceramah tidak hanya bagi ustaz, tetapi juga bagi semua anggota jaringan ini. 'Ustaz besar' mengatakan bahwa dia lebih mementingkan persoalan akidah bagi santri dan masyarakat disitu, supaya tidak dikaitkan dengan sebagai anggota *Jihadis*. Dalam kunjungannya, dia juga mengevaluasi sistem kaderisasi ini.'Ustaz besar' ini memiliki hubungan yang cukup baik dengan lembaga-lembaga donor di Timur Tengah.

Akan tetapi, salah seorang ustaz dari Aceh sangat prihatin dengan keberadaan ustaz dari Jawa yang memberikan pelajaran tentang

[27] Lihat Zainah Anwar, *Islamic Revivalism in Malaysia* (Petaling Jaya: Pelanduk 1987), Shamsul Amri Baharuddin, "A Revival in the Study of Islam in Malaysia," *Man* 18,2 (1983). K.S. Jomo and Ahmad Shabery, "Malaysia's Islamic Movement," dalam *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, ed. Joel S. Kahn dan Francis Loh Koh Wah (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992). Lihat juga Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Case of Malaysia," dalam *Culture, Identity, and Religion in Southeast Asia*, ed. Alistair D.B.Cook (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007).

jihad bagi santri. Ini disebabkan pada bulan Februari 2010, terdapat penyerangan jaringan teroris di Aceh. [28] Salah satu anggota dalam 'Jaringan Sunnah' ini ditangkap oleh polisi di kampung ini. Dia bukan ustaz, namun sangat dekat dengan kelompok ini. Beberapa ustaz yang mengajari jihad kepada santri akhirnya menghilang dari kampong ini.

Agaknya, ada beberapa kemungkinan mengapa anggota masyarakat ini menyukai kelompok ustaz dari Jawa ini. Mereka sangat suka jika anak-anak mereka mampu menghapal al-Qur'an. Bahkan, beberapa orang tua menginginkan agar anak mereka belajar di sekolah khusus di Timur Tengah atau Asia Selatan. Selama ini, saya memang mendengar bahwa ada beberapa anak-anak Aceh yang dikirim ke Timur Tengah atau Asia Selatan untuk belajar al-Qur'an. Upaya ini dilakukan melalui jaringan ke-ustaz-an, bukan jalur pemerintah. Karena itu, para orang tua tidak memahami bagaimana perkembangan anak-anak mereka, tanpa menanyakannya pada komunitas ustaz tersebut. Walaupun demikian, tidak semua santri berhasil dalam misi ini. Salah seorang santri menjadi pekerja di Malaysia, kendati pada awalnya dia hendak dikirim ke Asia Selatan.

Lebih lanjut, anggota komunitas ini mengklaim bahwa mereka pengikut sunnah, bukan madzhab. Mereka sangat menyenangi akan keberadaan para ustaz dari Jawa tersebut. Di samping suara mereka yang merdu ketika menjadi imam, penampilan mereka juga seperti Timur Tengah. Beberapa di antara mereka, sudah memiliki janggut dan pakaian ala Pakistan. Sebelum kedatangan mereka, anggota komunitas ini menggunakan sarung ketika mereka shalat di masjid. Sementara sekarang mereka memakai pakaian ala Pakistan yang menurut mereka sudah mengikuti sunnah nabi. Ketika pembukaan pesantren ini dilakukan, dewan masjid memberikan mereka fasilitas

[28] Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Memahami Isu Terorisme Di Aceh," *Serambi Indonesia*, March 1 2010. Mark Woodward, Ali Amin, and Inayah Rohmaniyah, "Lessons from Aceh Terrorist De-Radicalization," (Consortium for Strategic Communication, Arizona State University, 2010).

penginapan di masjid. Karena itu, aktivitas masjid lebih mirip seperti pesantren, walaupun para ustaz sangat mudah. Dewan masjid meminta anggota masyarakat untuk menyumbang seikhlasnya untuk keperluan sehari-hari para ustaz ini.

Dalam beberapa tahun terakhir, kelompok dayah di Aceh Utara ingin mengambil otoritas administrasi pengurusan masjid. Mereka datang ke masjid ketika shalat Isya. Salah satu dari mereka menjadi imam. Setelah shalat dia melakukan doa seperti biasa di kalangan dayah. Salah satu dari anggota sunnah berdiri dan meminta dia untuk berhenti berdoa seperti itu karena mereka tidak pernah melakukannya seperti itu dan dipandang bukan bagian dari sunnah. Setelah itu, konflik tidak dapat dihindarkan. Sebenarnya, kelompok dayah ingin membuka perdebatan mengenai persoalan teologi dengan komunitas tersebut. Namun demikian, kelompok sunnah mengatakan bahwa masjid bagi siapa saja, tetapi tradisi dayah tidak boleh dibawa ke dalam komunitas tersebut. [29] Belakangan masyarakat lokal yang terlibat dalam kegiatan masjid juga dipanggil ustaz, kendati mereka tidak punya latar belakang keilmuan Islam.

Kesimpulan

Dalam bagian ini, saya akan menggaribawahi beberapa hal penting yang muncul dalam kajian ini. Pertama, kajian ini mengindikasikan bahwa di Aceh ada dua gelar untuk menunjukkan identitas keagamaan dalam bidang pendidikan Islam. Gelar *teungku* agaknya merupakan warisan dari pendidikan tradisional Islam di Aceh. Namun, terdapat hirarki dari gelar *teungku*, khusus terkait kapasitas ilmu pengetahuan dan pengaruh dalam masyarakat. Posisi yang paling tinggi adalah *Teungku Chik* yang memiliki dan menjalankan sistem pembelajaran di

[29] Lihat juga contoh serupa dalam kasus di Timur Tengah, Sokefeld, "Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology." Untuk konteks Indonesia lihat misalnya Clifford Geertz, "Ritual and Social Change: Javanese Example," *American Anthropologist* 59,1 (1957). 32-54.

dayah. Berikutnya adalah *Teungku Bale* yang bekerja di bawah kendali *Teungku Chik*. Adapun *Teungku Rankang* adalah santri senior yang bertindak sebagai asisten terhadap *Teungku Bale*. Namun demikian, terdapat juga *Teungku Meunasah* di kampong yang bekerja sama dengan *geuchik*. Tugas *Teungku Meunasah* adalah mengajar ilmu-ilmu dasar keislaman kepada anak-anak sebelum mereka belajar di dayah atau sekolah umum.

Gelar *ustaz* dapat dikatakan sebagai "*embedded religious title*" dalam pendidikan Islam di Aceh. Hal ini bisa ditelisik sejah pendirian pondok modern di Aceh. Beberapa *ustaz* datang luar Aceh untuk bekerja sebagai tidak hanya sebagai pengajar, tetapi juga dalam bidang dakwah Islam. Dalam studi ini, dapat dilihat bahwa ada konflik antara kelompok *teungku* dengan *ustaz* di salah satu kawasan di Aceh. Ada yang mengatakan bahwa kedatangan *ustaz* telah menantang otoritas dan kharisme pada *teungku*. Dalam sejarah pergerakan Islam di dunia Melayu, situasi serupa dapat juga dilihat dalam konflik antara *kaum muda* dan *kaum tua*.[30]

Kedua, dalam kajian ini tampak bahwa gelar *teungku* tidak hanya digunakan dalam pendidikan Islam. Gelar ini dipakai oleh beberapa anggota GAM, kendati sama sekali tidak memiliki latarbelakangan dayah. Salah satu anggota GAM mengatakan bahwa gelar ini bukanlah identitas orang dayah, tetapi bagi semua kalangan orang Aceh.[31] Pada saat yang sama, setelah penandatanganan MOU antara GAM dan pemerintah Indonesia, beberapa orang dayah juga telah

[30] Abdullah, "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau." Abdullah, *Schools and Pollitics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)*. Abu Bakar Hamzah, *Al-Imam: Its Role in Malay Society* (Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1991). Christine Dobbin, "Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century," *Modern Asian Studies* Vol.8, No.3 (1974). Christine Dobbin, *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, Dan Gerakan Padri*, ed. Fadjriah Nurdiarsih, terj. Lilian D. Tedjasudhana (Jakarta: Komunitas Bambu, 2008). Murni Djamal, "The Origin of the Islamic Reform Movement in Minangkabau: Life and Thought of Abdul Karim Amrullah," *Studia Islamika* 5, no. 3 (1998).

[31] Di Aceh terdapat aksiom: *Aceh Teungku*, *Melayu Abang*, *Cina Toke*, *Kafe Tuan*.

melibatkan diri mereka dalam politik dengan mendirikan partai politik. Mereka juga melakukan mobilisasi untuk penerapan hukum Islam di Aceh.[32] Dengan begitu, dapat dikatakan bahwa para *teungku* ini masih memainkan peran mereka dalam masyarakat Aceh.

Sementara bagi kalangan *ustaz*, agaknya terdapat sinyal bahwa kedatangan mereka tidak hanya mengajar Islam, tetapi juga sebagai upaya memperluas jaringan radikalisme di Indonesia. Dalam kajian ini, terlihat bahwa satu kelompok masyarakat di Aceh, dimana para *ustaz-Jawa* telah memiliki arti penting bagi masyarakat setempat.

Dalam bab ini, saya telah menguraikan salah satu kelompok dalam masyarakat Islam di Aceh, dimana beberapa *ustaz-Jawa* telah memberikan kontribusi dalam kehidupan beragama. Walaupun, agaknya keberadaaan mereka sangat boleh jadi ada hubungannya dengan keberadaan jaringan teroris di Indonesia. Karena itu, beberapa sel jaringannya juga memiliki misi lain di Aceh yakni menjalankan jihad untuk mendirikan *Khilafah Islamiyyah*. Dalam konteks ini, *ustaz-Jawa* sangat memahami pola organisasional di Aceh. Mereka tidak hanya sebagai guru, tetapi juga merupakan bagian dari gerakan Islam di Indonesia. [33]

Terakhir, ada persoalan yang cukup serius dalam masyarakat Aceh, khususnya yang berkaitan dengan kesinambungan sistem pendidikan tradisional. Hal ini disebabkan oleh para orang tua di Aceh lebih tertarik untuk mengirim anak mereka pada pondok modern, ketimbang ke dayah. Hal ini mungkin boleh jadi disebabkan karena anak-anak mereka bisa melanjutkan studi lebih tinggi, tidak hanya di Aceh, tetapi juga ke Timur Tengah. Dalam kondisi ini, peran dayah semakin menurun dalam pengembangan pendidikan, selain keterlibatan ulama dalam politik Aceh, juga tidak ada ”jaminan masa depan” bagi lulusan dayah. Namun begitu, diperlukan studi lebih

[32] Bustamam-Ahmad, "The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh." Bustamam-Ahmad, *Islamic Law in Southeast Asia: A Study of Its Application in Aceh and Kelantan*.

[33] Jamhari, "Mapping Radical Islam in Indonesia," *Studia Islamika* 10,3 (2003).

mendalaman mengenai pengaruh pondok modern dan juga apakah benar dayah tidak lagi menjadi tempat utama dalam pendidikan Islam di Aceh. Kajian ini hanya memberikan satu gambaran tentang pengaruh guru, bukan pengaruh institusi pendidikan terhadap masyarakat Aceh.

BAB X

MEMAHAMI IDENTITAS GAYO

Oya kati Aceh bengsu Aceh si abangën i Lingë.
Si bengsu Aceh kema oya anak ni Seltën Genali anak ni udë,
si Lingë anakën si uluberë.
Wo sodërënku enti gerë mumeténh si engin Aceh, si abangangën i Lingë.
Wo wi wo so mana tanoh asal panang derhal i Buntul Linge.
Kekëbërën kë gërë salah kë gërë lupe ke gërë salah aku o sodërë.[1]

Pendahuluan

Pada awal tahun 2010 saya berkesempatan berpergian ke Kab. Bener Meriah. Ini adalah kali ketiga saya berkunjung ke pusat daerah propinsi Aceh. Pertama, sekitar tahun 1980-an, saat saya piknik dengan kawan-kawan sekolah di MIN Krueng Mane (Aceh Utara). Saat itu, saya sama sekali tidak bisa menikmati keindahan bumi Gayo ini, karena selama perjalanan, pulang dan balik, saya terus-terusan muntah. Kali kedua saat saya berpiknik dengan keluarga tahun 1990-an. Saat itu saya benar-benar menikmati perjalanan ke tanah Gayo, terutama keindahan dan kelezatan buah-buahan. Adapun kali ketiga adalah tahun 2010 ini. Dalam perjalanan sekilas ini saya benar-benar terkesima dengan budaya Gayo. Dalam perjalanan ini, saya menghadiri acara pesta salah seorang adik dosen IAIN Ar-Raniry, yaitu Dr. Ridwan Nurdin. Saya memaksakan diri saya untuk

[1] John R. Bowen, "Narrative Form and Political Incorporation: Changing Uses of History in Aceh, Indonesia," *Comparative Studies in Society and History* 31, no. 4 (1989). 675.

menyetir dari Banda Aceh ke kawasan Tritit dan melewati beberapa pemukiman kampung yang baru saja dimekarkan dari kabupaten Aceh Tengah. Kepada sang-dosen, saya berulang kali mengatakan bahwa 'jika ingin melihat Aceh era 1970-an dan 1980-an, Bener Meriah adalah tempat yang menarik diteliti.' Sebagai seorang peneliti ilmu sosial yang akrab dengan teks-teks sosial, saya memang dengan cepat mampu menangkap rasa kepenelitian saya.[2] Sang dosen tersenyum dan sambil mengatakan jika ingin meneliti Bener Meriah, dia bisa membantu saya untuk mencarikan tempat tinggal.

Salah satu alasan mengapa saya mengatakan Aceh 1970-an dan 1980-an karena struktur bangunan serta tata cara perkawinan adat masyarakat Bener Meriah. Bagi saya, model adat perkawinan ini sama sekali jarang dijumpai di bagian Aceh lainnya, apalagi dikawasan urban seperti kota Banda Aceh. Semua hidangan diletakkan di lantai, dan sang tamu dan anggota keluarga besan menikmati makanan dengan pola kebersamaan. Tidak ada hidangan 'ala Prancis' yang menjadi citra Aceh masa kini. Hanya saja saya sedikit terbuai dengan acara 'key board' yang menampilkan ibu-ibu joget dangdut. Namun, mereka tetap menyanyikan lagu-lagu daerah. Saat acara perkenalan masing-masing keluarga pengantin, saya diam dan menyimak struktur bahasa yang digunakan, lalu saya berkesimpulan, bahwa struktur bahasa masyarakat Bener Meriah ini sangat asli, walaupun bercampur dengan struktur bahasa Melayu.[3] Walaupun saya tidak mengerti bahasa yang digunakan, namun saya dapat menangkap makna dalam setiap dialek yang disampaikan.

Dalam acara tersebut, saya kemudian melihat baju-baju daerah

[2] Lihat juga pengalaman kesan Taufik Abdullah ketika datang ke Aceh dan menemukan berbagai persoalan di propinsi ini. Abdullah, *Islam Dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*.

[3] Mengenai Melayu, baca Anthony Reid, "Understanding *Melayu* (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities," *Journal of Southeast Asian Studies* 32, no. 2 (2001), idem, "Understanding Melayu (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities," dalam *Contesting Malayness: Malay Identity across Boundaries*, ed. Timothy P. Barnard (Singapore: Singapore University Press, 2006).

Gayo yang dipakai oleh anak-anak. Saya memperhatikan warna dan struktur warna baju tersebut. Seakan-akan saya mencoba menebak darimana asal usul baju tersebut, dan kenapa orang Gayo suka memakai warna hitam. Ini tentu saja mengingatkan saya pada rumah adat Gayo yang serba hitam, yang hampir mirip dengan rumah adat Aceh secara keseluruhan. Kepada sang Dosen saya menanyakan bagaimana pola kehidupan masyarakat disini. Dia menjelaskan bahwa Kopi telah mengantarkan sedikit banyak anak-anak Gayo menuju jenjang pendidikan, tidak hanya di Aceh, tetapi juga di Pulau Jawa dan Luar Negeri. Kopi memberikan sebuah brand-image Gayo di pentas nasional. Di Banda Aceh, saya selalu mengkritik bahwa Kopi Ule Kareng, karena hampir dua tahun saya tinggal di Ule Kareng, tidak pernah saya jumpai Pohon Kopi. Namun di Tanah Gayo, saya menemukan Kopi dan Pohon Kopi yang telah berhasil mensukseskan kehidupan masyarakat Gayo.

Terhadap kesan orang Gayo saya lebih banyak mengenal mereka dengan nuansa mistik,[4] ketimbang rasional. Bagi saya, Gayo sama dengan sebuah kajian *shamans* atau *magic*,[5] seperti yang terdapat di pulau lainnya di Indonesia.[6] Di samping itu, citra orang Gayo adalah lebih suka berkawan dengan teman sedaerah dan tidak mau mengakui kalau diri mereka bagian dari suku Aceh. Kesan ini tentu saja bukanlah mutlak benar. Namun tingkat kebenaran ini tentu saja masih perlu penyelidikan lebih lanjut. Adapun kesan lainnya adalah Orang Gayo sangat ahli dalam bidang seni, karenanya, dari tanah Gayo muncul berbagai seniman. Tidak mengherankan jika

[4] Lihat juga Bowen, *Muslims through Discourse*, idem, "Elaborating Scripture: Cain and Abel in Gayo Society," *Man* 27,3 (1992). idem, *Sumatran Politics and Poetics: Gayo History, 1900-1989*.

[5] Beattie, *Other Culture: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*.

[6] Fred B. Eiseman, *Bali Sekala & Niskala: Essays on Religion, Ritual, and Art*. Bruno Bottignolo, *Celebrations with the Sun: An Overview of Religious Phenomena among the Badjaos* (Manila: Ateneo de Manila University Press, 1995), Nimmo, *Magosaha: An Ethnography of the Tawi-Tawi Sama Dilaut*. Howard M. Federspiel, *Sultans, Shamans, and Saints: Islam and Muslims in Southeast Asia* (Chiang Mai: Silkworm, 2007).

ada acara kesenian,[7] tarian dari Tanah Gayo selalu ditunggu-tunggu oleh penonton. Bahkan beberapa film nasional pernah dihiasi oleh panorama dan keindahan suara alunan suara dari Gayo. Jadi, kesan positif dan negatif ini telah mengantarkan saya ingin lebih mendalami masyarakat Gayo.[8]

Studi ini hendak menelaah bagaimana kontek ke-Gayo-an dalam perspektif sejarah dan pantulan sekarang terhadap dinamika kontestasi ke-Aceh-an yang semakin terfregmentasi. Tegasnya , kajian ini ingin mengkaji bagaimana identitas Gayo telah "diperebutkan" oleh identitas lainnya yang tidak hanya ke-Aceh-an, tetapi juga ke-Indonesia-an dan ke-Melayu-an. Begitu juga, kajian ini melihat bagaimana kontribusi etnis Gayo sebagai sebuah entitas peradaban terhadap konstruksi identitas Aceh secara umum. Evolusi penggunaan entitas budaya di Aceh memang masih dipengaruhi oleh situasi yang penuh dengan kontestasi budaya. Misalnya, adanya sikap saling menganggap *Lebih Aceh* daripada pihak lain. Hal ini memang sudah sering berlaku dalam kajian antropologi, tidak hanya di kalangan orang Aceh, tetapi di komunitas lainnya di beberapa negara.[9] Namun dalam konteks Aceh, terdapat sejarah struktur politik dan budaya lokal yang sangat ketat yang dibalut dengan kedatangan Islam,[10] tidak terkecuali dalam sejarah masyarakat Gayo.[11]

[7] Mengenai kajian mengenai dunia kesenian Aceh dan lanskap budaya, baca Margaret Kartomi, "Some Implications of Local Concepts of Space in the Dance, Music, and Visual Arts of Aceh," *Yearbook for Traditional Music* 36 (2004).

[8] Tentang potret masyarakat Gayo, lihat misalnya M.H. Gayo, *Perang Gayo Alas Melawan Kolonialis Belanda* (Jakarta: Balai Pustaka, 1983).

[9] Sokefeld, "Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology."417-47.

[10] Lihat misalnya Anthony Reid, ed., *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*, *Monash Papers on Southeast Asia - No. 27* (Monash: CSEAS, Monash University, 1993).

[11] M. Dien Majid, "Islam Di Aceh Tengah Dan Kaitannya Dengan Perlak Dan Pasai," dalam *Sejarah Masuk Dan Berkembanganya Islam Di Indonesia*, ed. A. Hasymy (Jakarta: Al-Maarif, 1993).

Memahami Identitas Gayo-Linggë

Karena saya bukan orang Gayo, maka agak sedikit sukar bagi saya untuk memahami bagaimana konsep identitas suku Gayo. Apakah Gayo merupakan sebuah entitas peradaban? Apakah semua orang Gayo paham tentang sejarah nenek moyang mereka? Apakah Gayo bisa dikatakan sebagai sub-etnik Aceh, seperti Tamiang di perbatasan Aceh – Sumatera Utara? Agaknya, masih banyak sekali pertanyaan yang sukar dijawab untuk memberikan penjelasan yang amat komprehensif mengenai identitas Gayo. Pemahaman saya tentang Gayo lebih disebabkan karena pembacaan saya terhadap karya-karya dalam bidang ilmu sosiologi dan antropologi. Dalam buku yang diedit oleh Koentjaraningrat, sama sekali tidak terdapat pembahasan mengenai suku Gayo, melainkan diletakkan dalam sebuah sub-etnik Aceh yang disentuh hanya "bahasa Gayo" yang menjadi alat komunikasi sehari-hari rakyat di Aceh Tengah.[12] Demikian pula, buku yang paling dirujuk dalam studi adat di Indonesia, yakni *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law*, sama sekali tidak menyebutkan Gayo sebagai sebuah sistem hukum adat.[13]

Kelangkaan penyebutan Gayo dalam literatur antropologi memang sangat mengejutkan. Sebab, dataran tanah Gayo merupakan sebuah kawasan yang paling menarik untuk dijadikan sebagai tempat penelitian. Walaupun, dalam literatur sejarah, penyebutan Gayo mungkin dapat ditemukan. Dalam hal ini, Joel S. Kahn,[14] salah seorang antropolog dari La Trobe University dan ahli Dunia Melayu, melakukan pendalaman terhadap karya-karya terkini dalam literatur antropologi. Dalam salah satu tulisannya dia menulis sebagai berikut:

> John Bowen's ethnography on the Gayo people of northern Sumatra is a significant work on a number of fronts. It is our first modern

[12] Koentjaraningrat, ed., *Manusia Dan Kebudayaan Di Indonesia*. 232.

[13] Holleman, ed., *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law*.

[14] Tentang Joel, lihat King and Wilder, *The Modern Anthropology of South-East Asia*.

> anthropological account of the culture and society of people previously documented in detail only in the work of the Dutch Islamicist Snouck Hurgronje in 1903. But Hurgronje's account, like other that followed, tended to present the Gayo through the eyes of the Acehnese who have long dominated the region both politically and culturally. Based on extensive fieldwork in Gayo villages in Sumatra and among émigré Gayo in Jakarta, Bowen's study is really the first attempt to look at the Gayo through their own eyes.[15]

Dalam beberapa hal, kutipan Joel di atas tentu saja sangat mengejutkan. *Pertama*, bahwa selama ini Gayo belum dikaji secara maksimal oleh para peneliti. Jika karya Snouck yang cenderung dipandang karya yang paling mewakili studi Gayo, maka itupun sebenarnya menceritakan Gayo dalam perspektif orang Aceh.[16] *Kedua*, ada kesan bahwa Aceh telah "menghegemoni" identitas Gayo. Bahkan Joel menambahkan bahwa telah terjadi proses "dominasi", untuk tidak mengatakan "penjajahan identitas" terhadap Gayo, seperti "*Acehnese domination, Dutch colonialism, political conflict in post independence period, an the rise of the "new order" regime of General Suharto*…"[17] *Ketiga*, persoalan yang paling krusial adalah wajah Gayo yang ditampilkan melalui "kacamata Aceh" dan "kacamata Gayo." Persoalannya adalah apakah orang Gayo bisa menampilkan identitas ke-Gayo-an mereka, baik dalam pentas lokal, nasional, maupun internasional. Dalam pentas lokal, identitas Gayo bisa dikontestasikan dengan identitas Aceh. Ini terlihat misalnya, orang Gayo lebih mengaku Gayo

[15] Joel S. Kahn, "Review Work(S): Sumatran Politics and Poetics: Gayo History, 1900-1989," *American Ethnologist* 19, no. 4 (1992). 842.

[16] Hurgronje, *Aceh: Rakyat Dan Adat Istiadatnya*. Tentang Snouck, baca Benda, "Christian Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia." 338-47.

[17] Kahn, "Review Work(S): Sumatran Politics and Poetics: Gayo History, 1900-1989." 842.

ketimbang Aceh, baik ketika mereka berada di Aceh maupun di luar Aceh. Persoalan in juga dialami oleh orang Aceh seperti di Malaysia, ketika berada di luar negeri, dimana mereka lebih suka mengakui orang Aceh, ketimbang orang Indonesia.

Penyebutan identitas tentu saja bagaimana nama yang disebut mengingatkan memori kolektif si penyebut dan si pendengar. Dengan kata lain, ada sebuah kontruksi pengetahuan mengenai identitas ini. Misalnya, bagaimana respon orang tua Gayo terhadap identitas Gayo yang berada di daerah dan luar daerah. Demikian pula, bagaimana pemahaman pemuda Gayo terhadap identitas Gayo, sebaliknya kontruksi pemahaman pemuda Aceh terhadap identitas Gayo. Disinilah muncul stereotipe dari masing-masing pihak.[18] Kontruksi pemahaman inilah yang disebut dengan konsep imajinasi, sebagaimana dikupas oleh beberapa ilmuwan sosial.[19] Artinya identitas tersebut yang sering didefinisikan dan diimajinasikan dari generasi ke generasi selanjutnya. Adapun imajinasi yang paling tinggi adalah imajinasi kebangsaan, sedangkan yang paling rendah adalah imajinasi kesukuan, seperti yang sedang dikupas dalam studi ini.

Namun demikian, ada juga imajinasi kawasan seperti kontruksi pemahaman Melayu. Disini kemudian, semua entitas yang mirip dengan Melayu "dipaksakan" untuk dibayangkan sebagai Melayu. Artinya, jika Melayu sebagai sebuah peradaban di kawasan Asia Tenggara,[20] maka dimana akan diletakkan entitas etnik seperti Gayo, yang dalam beberapa hal, juga memiliki kemiripan dengan kebudayaan Melayu. Namun, sebelum identitas Gayo dimasukkan dalam Melayu, identitas Melayu-Aceh telah mendominasi wacana dalam studi mengenai identitas di Asia Tenggara.[21] Karena itu, perlu

[18] Lihat juga Kuntowijoyo, "Dayak, Madura, Stereotip," *Tabloid Berita Mingguan Adil*, 5-11 Maret 1997.

[19] Anderson, *Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*.

[20] Osman, ed., *Islamic Civilization in the Malay World*. Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan*.

[21] Andaya, "Aceh's Contribution to Standards of Malayness."

sebuah kesepakatan dalam kajian ilmu sosial untuk menempatkan keunikan identitas Gayo sebagai peradaban.

Dalam hal ini, Gayo dapat dikatakan sebagai sebuah peradaban. Sebab syarat dikatakan sebuah sebuah peradaban (*hadharah* atau *civilization*) adalah sebuah identitas yang memiliki budaya, bahasa, dan sejarah.[22] Dalam hal ini, identitas Gayo bisa diandaikan sebagai sebuah peradaban, namun muncul lagi kesulitan, misalnya bagaimana menempatkan identitas Gayo yang bersifat kawasan dilekatkan pada Islam sebagai sebuah peradaban yang bersifat agama.[23] Hal ini belum lagi bila dikaitkan dengan adat istiadat Gayo yang telah dipengaruhi oleh Islam. Namun demikian, Gayo tetap memiliki kebudayaan tersendiri, yang beberapa hal, berbeda dengan kebudayaan Aceh. Demikian pula, Gayo memiliki bahasa sendiri, yang beberapa hal juga, memiliki hubungan dengan bahasa Melayu di Asia Tenggara. Demikian pula, Gayo memiliki sejarahnya sendiri, yang sama sekali berbeda perjalanannya, dengan sejarah Aceh pada umumnya. Namun demikian, bagaimana kita memahami ketika sejarah-budaya-bahasa Gayo dikaitkan dengan sebuah konsep kebangsaan seperti Indonesia. Demikian pula, bagaimana kita memahami sejarah-budaya-bahasa Gayo dilekatkan pada perjuangan ideologi seperti Gerakan Acheh Merdeka. Tentu saja, kajian yang bersifat filosofis perlu dilakukan, untuk mempertegas sejauh mana Gayo bisa menjadi sebuah peradaban di Asia Tenggara.

Sebagai sebuah perbandingan dengan konsep identitas lainnya di Indonesia, akan dikupas bagaimana Jawa yang merupakan sebuah identitas lokal, kemudian menghegemoni pulau Jawa,[24] negara

[22] Lihat juga penjelasan mengenai peradaban dalam Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (London: Touchstone Books, 1997).

[23] John R. Bowen, "The Transformation of an Indonesian Property System: "Adat," Islam, and Social Change in the Gayo Highlands," *American Ethnologist* 15, no. 2 (1988).

[24] Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*, 3 vols. (Jakarta: Gramedia, 2008).

Indonesia,[25] bahkan Asia Tenggara.[26] Walaupun telah mendominasi Indonesia, negara ini tidak bisa dikatakan sebagai Negara-Jawa,[27] sebab bahasa yang digunakan adalah bahasa Melayu.[28] Walaupun secara kebudayaan sangat mewarnai, tetapi melalui konsep ke-*Bhinneka tunggal Ika*-an, Jawa harus membagi konsep kebudayaannya dengan budaya lainnya di Nusantara. Disinilah kue identitas-nasionalisme dibagi-bagi, walaupun identitas Jawa tetap mendominasi di atasnya.[29]

Gadis Gayo menyeberangi Sungai (*Serambi Indonesia*)

[25] Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijaksaan Hidup Jawa*.

[26] Riana, *Kakawin Desa Warnnana Uthawi Nagara Krtagama: Masa Keemasan Majapahit*.

[27] Lihat misalnya bagaimana konsep Negara-Jawa dalam Geertz, *Negara:The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*.

[28] Ibrahim Alfian, "Bahasa Melayu Sebagai Faktor Dinamika Pertumbuhan Bangsa," dalam *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, ed. Henri Chambert-Loir and Hasan Muarif Ambary (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999). 467-80.

[29] Lihat misalnya Koentjaraningrat, "Javanese Terms for God and Supernatural Beings and the Idea of Power," dalam *Readings on Islam in Southeast Asia*, ed. Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique, and Yasmin Hussain (Singapore: ISEAS, 1985). Franz Magnis-Suseno, "Langsir Keprabon: New Orde Leadership, Javanese Culture, and the Prospects for Democracy in Indonesia," dalam *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?*, ed. Geoff Forrester (Singapore: ISEAS, 1999).

Dalam konteks ini, identitas Gayo tentu saja tidak bisa disamakan pengaruhnya dengan identitas Jawa. Identitas Jawa yang sudah menjadi bagian dari sejarah (Indonesia), kebudayaan (Indonesia), dan bahasa (Indonesia) juga tidak bisa dipungkiri telah mengalami akulturasi dengan agama seperti Hindu, Buddha, dan Islam.[30] Disini terkadang untuk melawan kekuasaan identitas Jawa diperhadapkan dengan identitas Aceh,[31] dimana beberapa penggal sejarah telah banyak mendominasi wilayah Nusantara.[32] Ketika identitas Gayo "ditutup" oleh identitas Jawa melalui konsep nasionalisme dan patriotisme, maka identitas Gayo sama dengan identitas Aceh. Gayo dan Aceh menjadi "daerah" bagi Jawa yang berfungsi sebagai pusat.

Dalam hal ini, jika sebagian orang Gayo tidak mau mengakui diri mereka sebagai Aceh, maka boleh jadi ini karena ketidaksamaan bahasa, budaya, dan sejarah. Suatu etnik yang tidak punya hubungan langsung dengan etnik lain cenderung akan mendefinisikan diri mereka berbeda dengan kelompok yang dominan. Hal ini misalnya, etnik Melayu di Semenanjung Melayu telah mengalami pola perubahan identitas ke-Melayu-an mereka.[33] Dalam etnik Melayu, terkadang etnik Jawa dan Aceh masuk di dalamnya, yang pada gilirannya, Jawa dan Aceh sering dikenal dengan Melayu. Namun di Malaysia sendiri, etnik Melayu sudah mulai bergeser atas nama nasionalisme dan ideologi. Menurut pemahaman umum di Malaysia, orang Melayu adalah mereka yang lahir sebelum 1957, beragama

[30] Geertz, *The Religion of Java*. Geertz, "The Religion of Java." 271-77, idem, "Ritual and Social Change: Javanese Example." Robert W. Hefner, "Ritual and Cultural Reproduction in Non-Islamic Java," *American Ethnologist* 10,4 (1983).

[31] Ghani, *Mengapa Sumatera Menggugat*, Tiro, "Konsep-Konsep Kunci Ideologi Acheh Merdeka."

[32] Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Hing, *The Sultanate of Aceh: Relations with the British 1760-1824*. Hing, "Aceh at the Time of the 1824 Treaty."

[33] Timothy P. Barnard, ed., *Contesting Malayness: Malay Identity across Boundaries* (Singapore: Singapore University Press, 2006).

Islam, dan berbahasa Melayu.[34] Jadi, sekarang bila diterapkan pada etnik Gayo, maka orang Gayo adalah yang berbahasa Gayo, berbudaya Gayo, lahir di Tanah Gayo. Jika ini disepakati maka konsep identitas Gayo sama besarnya dengan identitas Melayu. Namun, karena identitas Gayo tidak menjadi aset nasionalisme dan ideologi kebangsaan, maka dia tetap berada pada posisi yang "ditutup" oleh identitas Jawa dan Aceh.

Lebih lanjut, dengan paradigma di atas, maka perjalanan identitas Gayo dalam lintasan sejarah perlu diamati lebih mendalam. Hal ini terutama, bagaimana respon orang Gayo terhadap identitas lainnya yang telah "menhegemoni" etnik ini. Tentu saja, sentimen etnik sangat dominan disini. Misalnya, pada level pengakuan, orang Gayo tetap mengaku Gayo, bukan Aceh. Model sentimen ini, dapat dilihat misalnya pada kasus etnik Sunda yang terjadi di Pulau Jawa. Walaupun secara geografis, disebut Pulau Jawa, namun orang Sunda tidak mengaku diri mereka sebagai orang Jawa. Kalau terjadi mudik pada bulan Ramadhan, orang yang tinggal di Jakarta cenderung mengatakan mereka pulang ke Jawa atau Tanah Jawa. Hal serupa juga muncul dalam kasus etnik Madura di Jawa Timur, dimana mereka tetap dikatakan sebagai Madura, bukan Jawa Madura. Komposisi persepsi etnik ini terkadang memicu konflik SARA atau bisa jadi dimanfaatkan sebagai ajang untuk adu domba.[35]

Hal serupa juga terjadi di tanah Gayo. Karena proses kontestasi kebudayaan sangat kuat di Aceh bagian tengah ini, maka sentimen etnik sangat mudah menjadi alat pemicu dalam penunjang konflik di kalangan masyarakat bawah. Persoalan seperti PUJAKESUMA (Putra Jawa Kelahiran Sumatra) dan Milisi adalah beberapa contoh dimana perbedaan etnik terkadang bisa memicu konflik di antara masyarakat.

[34] Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "The Discourse of the Islamic State and Islamic Law in Malaysia," dalam *Asian Transformations in Action* (Tokyo: The Nippon Foundation, 2009).

[35] Lihat misalnya Kuntowijoyo, *Radikalisasi Petani: Esai-Esai Sejarah* (Yogyakarta: Bentang, 2002).

Hal ini belum lagi, karena perbedaan latarbelakang, maka beberapa kelompok masyarakat ingin memisahkan diri mereka dari provinsi Aceh atas nama pemekaran. Sebenarnya, kemudahaan dalam mengelola konflik, karena perbedaan latar belakang etnik adalah hal yang kerap terjadi di dalam masyarakat. Sebagai contoh, orang Melayu di Thailand Selatan, lebih ingin memisahkan diri mereka dari pemerintahan Thailand.[36] Hal yang sama juga terjadi di Filipina Selatan, dimana orang Melayu juga ingin memisahkan diri mereka dari pemerintahan di Manila, karena perbedaan latarbelakang dan suku bangsa.[37] Jika etnik Gayo melalukan yang sama, maka dia akan memilih dua hal yaitu ”keluar dari etnik daerah yaitu Aceh” atau ”keluar dari Indonesia.”

Dari dua ungkapan di atas, jika ”keluar dari Aceh” disebut dengan pemekaran. Namun jika ”keluar dari Indonesia” disebut dengan separatis. Dalam kedua proses ini, tentu saja ada yang disebut dengan negosiasi identitas. Karena Gayo telah mengalami proses sejarah yang dikenal dengan perubahan politik dan cara pandang mengenai kebudayaan,[38] maka identitas Gayo tetap berada pada posisi yang diperebutkan. Oleh karena itu, jika identitas Gayo ingin dinaikkan menjadi peradaban, maka ada beberapa hal yang harus dilakukan dalam konteks era modern, yakni bagaimana suku Gayo menjadi Bangsa Gayo, seperti Bangsa Moro dan etnik Gayo ”keluar” dari Aceh dan Indonesia.

Proses Gayo menuju bangsa atau wangsa ini akan mempertegas bagaimana posisi peradaban Gayo di pentas sejarah global. Hal ini misalnya, proses peneguhan identitas Melayu, dari sebuah sungai di

[36] Imtiyaz Yusuf and Lars Peter Schmidt, eds., *Understanding Conflict and Approaching Peace in Southern Thailand* (Bangkok: Konrad Adenauer Stiftung, 2006). Patrick Jory, "From "Melayu Patani" To "Thai Muslim": The Spectre of Ethnic Identity in Southern Thailand,” dalam *Working Paper Series* (Singapore: Asia Research Institute, 2007).

[37] Salah Jubair, *Bangsamoro: A Nation under Endless Tyranny* (Kuala Lumpur: IQ Marin Sdn. Bhd., 1999).

[38] King and Wilder, *The Modern Anthropology of South-East Asia*. 310.

Jambi,[39] menjadi sebuah konsep negara-bangsa yang telah dipandang sebagai sebuah peradaban di Asia Tenggara. Demikian pula, proses Gayo menuju sebuah wangsa, perlu diperhadapkan bagaimana orang Gayo mendefinisikan diri mereka terhadap konsep identitas negara-bangsa yang dikemas oleh Jawa dalam bentuk NKRI. Walaupun ini agak sulit, namun identitas Gayo bisa dibandingkan dengan perkembangan identitas Bali di Pulau Jawa. Artinya, walaupun secara formal tidak bisa ”mekar” dan menjadi ”separatis” tetapi melalui budaya dan agama Gayo bisa tampil sebagai sebuah aset peradaban.

Dalam hal ini, apa yang telah dilakukan Bowen terhadap sejarah dan aspek sosial antropologis masyarakat Gayo merupakan salah satu upaya yang perlu dilanjutkan oleh puak Gayo. Bowen telah menampilkan bagaimana politik dan perubahan sosial kebudayaan dalam masyarakat Gayo ternyata sangat unik dan bisa menjadi pelajaran bagi suku bangsa di kawasan lainnya.[40] Hanya saja, membaca identitas Gayo tanpa memahami secara mendalam keadaan masyarakat Gayo tentu saja tidak akan memberikan makna yang substantif. Jika dilihat secara acak, bahasa yang digunakan oleh Gayo memang bukanlah bahasa Aceh. Akan tetapi, jika ditilik dari kebudayaan dan sejarah, maka identitas Gayo boleh disamakan dengan identitas ke-Aceh-an. Sebab, budaya yang kebanyakan berada di sekitar pesisir[41] memiliki lanskap kebudayaan yang bersifat semakin ke tengah, semakin tampak ke-Aceh-an, namun semakin ke timur, semakin luntur ke-Aceh-annya. Semakin ke Barat, kecuali Sabang, semakin kuat nuansa pemerintahan Aceh dan tata praja kekuasaan Darussalam.

Format arah mata angin ini dalam memahami sebuah identitas kebudayaan, memang pernah diterapkan oleh Denys Lombard

[39] Andaya dan Andaya, *A History of Malaysia*, Leonard Y. Andaya, "The Search for 'Origins' of Melayu," *Journal of Southeast Asian Studies* 32, no. 2 (2001).

[40] Bowen, *Sumatran Politics and Poetics: Gayo History, 1900-1989*.

[41] Lihat juga Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam: Peran Dan Fungsinya Dalam Pembangunan Di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1997).

dalam melihat makna ke-Jawa-an.[42] Jawa yang sangat ke-Jawa-an berada di tengah yaitu Jawa Tengah. Sedangkan, semakin ke Barat, identitas Jawa semakin luntur, adapun ke timur identitas ke-Jawa-an sudah tipis nuansa kratonisasi. Dalam hal ini, tentu saja tidak serta merta dapat diterapkan dalam memahami Gayo. Namun, dalam topografi kebudayaan, sesuatu yang berada di tengah adalah sesuatu yang bersatu pada arus kosmos. Artinya, semakin ke tengah-tengah menampakkan keaslian. Hal ini disebabkan bahwa pola perubahan yang paling cepat sangat boleh jadi mereka yang berada di kawasan pesisir yang banyak bersentuhan dengan dinamika perubahaan sosial dan kebudayaan.

Dari cara pandang seperti ini, tidak berlebihan, ketika kesan pertama saya berkunjung ke Bener Meriah adalah saya menemukan Aceh era 1980-an dan 1990-an. Kesan sepintas inilah yang tampak secara kealaman, bukan pada kedirian orang Gayo di Bener Meriah. Hal ini bisa dilihat dari pola kehidupan masyarakat, cara bertutur, cara masyarakat memandang adat istiadat, respon mereka terhadap modernisasi, sikap kehidupan dalam merantau, dan lain sebagainya. Apa yang saya maksud dengan Aceh era 1980-an dan 1990-an adalah sebuah komunitas Aceh yang sedang berupaya mempertahankan kebudayaan aslinya, namun sudah harus menghadapi semangat modernisasi.[43] Adapun diwilayah pesisir, sudah menunjukkan arah pada posisi post-modernisme yaitu sebuah masyarakat yang gamang.[44] Adapun situasi masyarakat yang terakhir adalah kosmopolitan dimana masyarakat tersebut sudah punya pandangan sebagai "masyarakat dunia."[45]

[42] Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris*.

[43] Mengenai pola perubahan individu menjadi seorang modern bisa dibaca dalam Inkeles dan Smith, *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*.

[44] Lihat misalnya Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (New York: Routledge, 1992). Charles Lemert, *Postmodernism Is Not What You Think* (Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000).

[45] Lihat misalnya Kahn, *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern*

Jadi, ketika saya mengatakan Gayo atau kawasan Bener Meriah adalah "Aceh era 1980-an dan 1990-an", maka bisa dipahami, masyarakat ini masih bebas memilih dengan situasi reproduksi pengetahuan dan reproduksi kebudayaannya,[46] menuju modern, post-modern, atau bersikap sangat kosmopolit. Hemat saya, karena Gayo berada di tengah-tengah, maka dia menjadi benteng terakhir dalam mempertegas identitas ke-Aceh-an. Terlepas orang Gayo mau mengaku Aceh atau tidak, namun, karena dominasi identitas Aceh dikuasai oleh kawasan pesisir, maka apapun pengaruh dari reproduksi kebudayaan, sedikit banyak akan mempengaruhi wilayah di tengah. Dalam perspektif ke-Indonesia-an, dengan memakai pola kekuatan identitas berada di tengah, maka semua bukti kekuatan tersebut dipertahankan untuk mempertegas identitas ke-Jawa-an. Karena itu, tidak mengherankan jika di Yogyakarta dan Jawa Tengah, semua kekuatan dan kekuasaan Jawa yang masih sangat tradisional dipertahankan mulai dari kekuasaan (Kesultanan Mataram) hingga pemberian gelar-gelar dari Keraton di Solo (Surakarta). Jadi, simbol-simbol identitas ke-Jawa-an ini hancur, maka identitas Jawa akan hilang di Indonesia.[47] Dalam konteks ini, Gayo merupakan benteng terakhir peneguhan identitas ke-Aceh-an.

Dari beberapa penjelasan di atas, maka ada beberapa hal yang mempengaruhi kita ketika memahami identitas Gayo. *Pertama*, masyarakat Gayo harus memahami bahwa identitas mereka selalu diperebutkan mulai sejak zaman kerajaan hingga hari ini. Karena itu, satu hal yang perlu dilakukan adalah bagaimana mempertegas supaya Gayo jika ingin digiring pada sebuah entitas peradaban, mampu menelurkan sikap dan sifat dalam berkebudayaan, berbahasa, sejarah,

Malay World.

[46] Tentang reproduksi kebudayaan, lihat Abdullah, *Kontruksi Dan Reproduksi Kebudayaan*.

[47] Lihat bagaimana konsep ini muncul dalam kekuatan Jawa di Indonesia, Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijaksaan Hidup Jawa*. Koentjaraningrat, "Javanese Terms for God and Supernatural Beings and the Idea of Power."

dan beragama harus tampil terdepan. Disini peradaban dipahami bukan hanya karena mampu menjajah atau menundukkan puak lain, melainkan sejauh mana warisan kebudayaan mereka bisa dikatakan sebagai sebuah aset peradaban. *Kedua*, identitas Gayo harus dipahami dalam konteks ke-Indonesia-an dan ke-Aceh-an. Dalam arti, Gayo merupakan bagian dari nasionalisme dan identitas daerah Aceh. Jadi, disini harus dipahami bahwa Gayo memainkan peran yang cukup signifikan dalam pembentukan sikap dan identitas nasionalisme dan ke-Aceh-an secara umum. *Ketiga*, karena Gayo berada di tengah Aceh, maka dia menjadi benteng terakhir dalam reproduksi kebudayaan di Aceh. Dalam hal ini, reproduksi kebudayaan sering dimulai dari kawasan pesisir dan masuk ke tengah-tengah masyarakat. Gayo, karena itu, menjadi benteng terakhir terhadap identitas Aceh, terlepas orang Gayo mau mengaku Aceh atau tidak.

Struktur Kekuasaan Gayo: Dari Linggë ke Kutaraja

Karena struktur kekuasaan Kesultanan di Aceh sudah hancur,[48] maka yang masih bertahan adalah struktur kebudayaan dan agama. Di Aceh tidak ada lagi raja atau sultan. Di Aceh, gelar bangsawan tidak begitu lagi signifikan. Di Aceh, semua peraturan *tempoe doeloe* dipandang sebagai adat istiadat. Dengan kata lain, struktur masyarakat Aceh sama sekali tidak lagi dekat dengan "poros keraton," melainkan dekat dengan "kantor gubernur" dan "kantor bupati." Kenyataan ini tentu merupakan sebuah evolusi kekuasaan dalam sejarah Aceh, tidak terkecuali Gayo. Maksudnya, kekuasaan yang berlaku pada zaman sekarang adalah kekuasaan yang dibangun dari seberapa megah kantor dan seberapa indah *meuligoe*. Simbol kekuasaan pun tidak lagi sakral, melainkan menjadi pelengkap kekuasaan puncak dari Jakarta. Karena poros kekuasaan berada di Jakarta, maka struktur kekuasaan

[48] Lihat misalnya Abdullah, "The Formation of a Political Tradition in the Malay World."

dibawahnya pun tidak menganut pada apa yang tercantum sejarah lokal atau kearifan lokal.[49]

Sebelum penjajah datang, beberapa negeri di Asia Tenggara telah memiliki *indigenous states*.[50] Negeri ini berkembang sebagai sebuah pemerintah dengan keaslian mereka, tanpa ada intervensi pihak asing, seperti penjajah dari Eropa atau Amerika. Ada juga yang menyebutkan bahwa di Asia Tenggara, terdapat *negeri dibawah angin* yang dipimpin oleh individu, sosok manusia yang dianggap sebagai *bayangan Allah* dimuka bumi ini.[51] Hampir semua struktur kekuasaan di Asia Tenggara, khususnya yang berhubungan dengan Islam, selalu diikat dengan konsep kepemimpinan dan intelektual.[52] Sehingga membuka sejarah Asia Tenggara sebelum kedatangan penjajah, adalah sejarah kerajaan dan sejarah sosial intelektual.[53]

Dalam konteks lokal, seperti Gayo, kenyataan sejarah di atas juga berlaku. Karena itu, hubungan Islam, kerajaan, dan kebudayaan, tidak akan terlepas dari konteks sejarah masyarakat Gayo. Disebutkan bahwa ”sistem pemerintahan di daerah Gayo mempunyai pola yang sama dengan kerajaan Aceh, namun ciri-ciri tersendiri bagi pemerintahan di tanah Gayo.”[54] Jadi, antara kerajaan Aceh Darussalam dengan Kerajaan di Negeri Gayo tidak lah terpisah sama sekali. Hanya saja, kemunculan kerajaan demi kerajaan di tanah

[49] Lihat misalnya McCarthy, "Between *Adat* and State: Institutional Arrangements on Sumatra's Forest Frontier." Untuk konteks masyarakat Gayo, lihat Bowen, "The Transformation of an Indonesian Property System: "Adat," Islam, and Social Change in the Gayo Highlands."

[50] G. Carter Bentley, "Indigenous States of Southeast Asia," *Annual Review of Anthropology* 15 (1986). 275-305.

[51] Lihat misalnya Reid, "An 'Age of Commerce' in Southeast Asian History." Reid, "The Ottomans in Southeast Asia." Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680*.

[52] Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad Xvii Dan Xviii: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*, Harun, *Bustan Al-Salatin: A Malay Mirror for Rulers*.

[53] Baharuddin, "The Malay World: The Concept of Malay Studies and National Identity Formation."

[54] Majid, "Islam Di Aceh Tengah Dan Kaitannya Dengan Perlak Dan Pasai."279.

Gayo kerap disebut sebagai sebuah republik, dimana peran rakyat sangat signifikan.[55]

Dalam hal ini amat menarik melihat bagaimana jaringan kekuasaan antara Gayo dan Kutaraja. Walaupun secara sejarah sudah banyak yang mengupas mengenai hal ini, namun disini terlihat bahwa Kutaraja sebagai ”simbol pesisir” dan Gayo sebagai ”simbol gunung.” Mengenai kedua simbol ini, memang sudah menjadi kajian dalam sejarah mentalitas masyarakat, seperti yang pernah dikupas oleh Denys Lombard dengan mazhab *annales*-nya.[56] Di Jawa, para raja sering digambarkan sebagai ”Raja Gunung” yang memiliki tidak hanya tariakn duniawi, tetapi juga penuh dengan mistik. Konsep kekuasaan raja melalui magnet kekuatan magis dari gunung inilah yang menyebabkan seorang raja mampu bertahan. Adapun simbol pesisir adalah kawasan yang bisa melakukan kontak langsung dengan budaya luar dan pusat urbanisasi suatu negeri. Jika dilihat, hampir semua kerajaan Melayu-Islam, selalu berada di bibir pantai.[57] Sementara penduduk pribumi asli lebih kerap berada di wilayah pergunungan. Dalam tradisi Aceh, orang gunung sering dikenal dengan istilah *ureung tunong*, sedangkan orang pantai dikenal dengan sebutan *ureung baroh*, walaupun di Aceh Besar dan Banda Aceh *baroh* berarti bawah.

Tentu saja teori ini bukan serba kebetulan. Dalam konteks Gayo misalnya, disebutkan bahwa ”rakyat asli pedalaman ini menyebut daerahnya ”Lainggow” dan menyebut rajanya dengan Ghayo-ghayo atau ”Raja gunung yang suci”.[58] Sebagaimana telah disebutkan di atas bahwa raja dan gunung tidak bisa dipisahkan. Menurut Lombard, tidak hanya di Jawa, konsep ini juga berlaku di Funan, Kamboja Kuno

[55] Gayo, *Perang Gayo Alas Melawan Kolonialis Belanda*.

[56] Taufik Abdullah, "Lombard, Mazhab Annales, Dan Sejarah Mentalitas Jawa," dalam *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, ed. Henri Chamber-Loir and Hasan Muarif Ambary (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999).

[57] Lihat juga Vlekke, *Nusantara a History of Indonesia*.

[58] Majid, "Islam Di Aceh Tengah Dan Kaitannya Dengan Perlak Dan Pasai." 478.

dan juga di India.[59] Disebutkan bahwa para ahli yang mempelajari konsep kuno tentang kekuasaan raja di Asia Tenggara melihat kerajaan-kerjaan pertama sebagai mikrokosmos antara mikrokosmos dan makrokosmos (jagad raya). Konsep kuno ini konon disebutkan berasal dari Babilonia yang masuk melalui India dan Cina.[60]

Karena pandangan tersebut, maka kehadiran raja, dianggap sebagai penyeimbang antara alam dan manusia. Dia menjadi simbol dari mikrokosmos. Dalam hal ini, tidak berlebihan, jika dilihat dari aspek sumber struktur kekuasaan, kerajaan Linggë berusaha menyeimbangkan pesan alam dengan pesan dari kearifan lokal. Karena Islam telah menjadi aset kebudayaan dalam masyarakat Gayo, maka kearifan lokal pun tidak dapat dipisahkan. Karena itu pula, pola kerajaan Linggë, sebagaimana sering dipaparkan oleh para sarjana, adalah tidak lepas dari Islam dan kebudayaan. Namun pada aspek kekuasaan, antara Aceh dan Gayo tidak dapat dipisahkan. Karena itu, secara kekuasaan tidak ada yang membuat Gayo beda dari Aceh dan sebaliknya.

Kisah kerajaan Linggë memang masih mengundang sejumlah mitos. Namun, mitos ini sendiri bukan hal yang perlu diperdebatkan, sebab terkadang dari cerita mitos itulah berkembang sejumlah informasi, baik yang bersifat nyata maupun abstrak.[61] Salah satu kisah yang mengingatkan bagaimana ketidakputusan sejarah Aceh dengan Linggë dapat dilihat dari berikut ini:

Setelah beberapa lama anak Radja ini memerintah negeri Lingga, pada suatu hari pergilah ber-main2 kesebidang tanah lapang, disitu ia melihat sekawan besar kerbau beranak pinak. Terlihatlah ia (Radja) itu seekor induk kerbau jang sedang memakan rumput, lalu dihampirinja kesitu melihat seekor anak kerbau hendak menjusu,

[59] Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris*. 60.

[60] Ibid.

[61] Dalam kasus suku Jawa, baca misalnya W. L. Olthof, *Babad Tanah Jawi: Mulai Dari Nabi Adam Sampai Tahun 1647* (Yogyakarta: Narasi, 2007). Dalam konteks Aceh, lihat juga Harun, *Bustan Al-Salatin: A Malay Mirror for Rulers*.

tetapi selalu induk kerbau itu menolak anak kerbau hendak menjusu padanja. Begitu djuga datang beberapa ekor anak kerbau jang lain, tetap ditolaknja. Kemudian datang pula kesitu seekor anak kerbau jang lain dan terus diberikan susunja, karena anak kerbau jang datang itu ialah anaknja sendiri. Berhubung dengan pemandangan Radja ini pada kerbau ini, maka Radja itu terkenanglah ia akan bundanya jang ditinggalkan dipantai Atjeh dan seketika djuga duduk menangis dengan amat sedihnja. Setelah itu pulanglah ia keistananja, lalu mengchabarkan kepada bunda dan saudara tirinja jang ia akan balek pulang kenegerinja dipantai Atjeh, sebab sudah lama ia tidak melihat bundanja. Bagaimana djuga bunda, saudaranja serta orang patut2 mempertahankan akan maksudnja itu, tak berhasil. Oleh karena itu, kata budanja: Djikalau anakanda hendak balik djuga ke Atjeh, hendakan lebih dahulu ditetapkan siapa yang akan pengganti Radja dinegeri Lingga dan hendaklan ditentukan pula batas2 negeri Lingga. Maka oleh Radja itu diangkatlah abangnja mendjadi Keudjreuen disitu dan ditentukan pula batas2 negeri Lingga itu, jaitu: jang mana orang atau isi negeri menjebut bluë, itula batas negeri Lingga dan orang jang menyebut ranup, itulah jang masuk rakjat negeri Atjeh. Setelah selesai menentukan batas-batas negeri itu, dengan segeralah Radja itu berangkat dari negeri Lingga dan kulah kama diberikan oleh ibu tirinja dibawa ke Atjeh untuk mendjadi pusaka dari ajahnja.[62]

Sepenggal cerita di atas memperlihatkan beberapa hal penting. *Pertama*, antara Aceh dengan Linggë tidak bisa dipisahkan. Hal ini terlihat pada bagaimana Raja membelah identitas negerinya dengan bahasa, bukan melalui adat istiadat atau agama. Pola memberikan batas ini memang sangat modern, karena Raja tersebut tidak ingin dipisahkan karena tanah atau 'tanah jajahan.' Dahulu kala, istilah 'tanah jajahan' adalah sangat lazim, yang menunjukkan kehebatan seorang raja. Sampai hari ini, di negeri Kelantan dan Terengganu, istilah 'tanah jajahan' masih didapati.

[62] Zainuddin, *Tarich Atjeh Dan Nusantara*. 202.

Kedua, konsep persaudaraan antara Linggë dan Aceh. Dalam konteks ini, Bowen menulis: "*Gayo listeners were familiar with the formula that establishes Linge (and thus Gayo) as the elder brother of the much more powerful Acehnese and accepted it as authoritative*."[63] Sebagaimana telah ditegaskan di atas, bahwa konsep kekuasaan (*power*) dalam sejarah Aceh dan Gayo sangat kuat. Dalam hal ini, transfer kekuasaan seperti kewenangan dan pengetahuan sangatlah penting seperti dari Tuhan kepada Nabi, Sultan, Kedjruen, dan masyarakat awam.[64] Karena itu, konsep yang muncul dari pola kuasa disini adalah seseorang bisa memimpin karena ada *tuah* atau *meutuah* (yang diberkati oleh Allah). Konsep inilah kemudian yang menjadi sandaran kekuasaan, dan dipandang sebagai modal awal bagi raja atau pemimpin masyarakat (Kedjruen) untuk memimpin rakyatnya. Karena itu pula, rakyat Aceh dan Gayo selalu mendoakan supaya anak cucu mereka menjadi *tuah* dalam kehidupan mereka. Konsep ini pun, muncul dalam tradisi hikayat Melayu yang dikenal dengan Hang Tuah.

Artinya, jika memang benar Gayo merupakan pusat *tuah* di Aceh, maka dapat dipastikan bahwa poros kuasa Aceh salah satunya berasal dari tanah Gayo ini. Dalam beberapa cerita hikayat yang muncul dalam masyarakat, terdapat sumber-sumber sejarah bagaimana lintasan sejarah Aceh selalu dipengaruhi oleh apa yang terjadi di Tanah Gayo. Walaupun nilai kebenarannya masih perlu pengkajian mendalam, namun hikayat dapat memberikan informasi bagaimana struktur kekuasaan dan kesinambungan sebuah secara bangsa. Misalnya, sejarah Pasai yang berasal dari salah satu saudara Merah Mege adalah Merah Silu yang lari ke Pasai, Aceh Utara, lalu menjadi Sultan Malik al-Saleh.[65]

[63] Bowen, "Narrative Form and Political Incorporation: Changing Uses of History in Aceh, Indonesia." 675.

[64] Ibid. 677.

[65] Lihat juga Russel Jones, ed., *Hikayat Raja Pasai* (Petaling Jaya: Fajar Bakti, 1987).

Salah satu kesan sejarah kekuasaan disini adalah bahwa ada keinginan dari cerita rakyat di kalangan masyarakat Gayo bahwa kerajaan-kerajaan yang muncul di Aceh, tidak pernah terlepas dari kebesaran sejarah Gayo. Dalam cerita berikut ini, kita bisa melihat bagaimana upaya tersebut dilakukan:

Raja Linge [Kik Betul] mempunyai 4 orang anak, yang tertua seorang wanita bernama Empu Beru atau Datu Beru, yang tiga orang lagi lelaki yaitu Sebayak Lingga, Meurah Johan dan Meurah Lingga. Sebayak Lingga mengembara ke daerah Karo dan membuka negeri di sana, Meurah Johan mengembara ke daerah Aceh Besar dan membangun negeri di sana yang dikenal sebagai Lamkrak dan Lam Oeii (Lamoeri) sedang Meurah Lingga di Linge, yang selanjutnya menjadi Raja Linge turun temurun.[66]

Kesimpulan

Dari uraian di atas menyiratkan bahwa identitas Gayo dan kontruksi identitas ke-Aceh-an tidak bisa dipisahkan sama sekali. Dalam studi ini diperlihatkan bagaimana kait kelindan identitas tersebut bersatu dalam sejarah kerajaan Aceh. Karena itu, mendiskusikan Aceh, tanpa melibatkan Gayo adalah satu kajian yang tawar sekali. Demikian pula, mengkaji bagaimana sejarah rakyat Gayo tanpa melibatkan studi ke-Aceh-an juga ibarat sayur tanpa garam. Kesatuaan Aceh dan Gayo adalah bukti sejarah Aceh, walaupuan hari ini kedua puak ini ingin saling memisahkan diri dari sebuah kesatuan yang utuh.

Walaupun muncul perasaan "bukan Aceh" di kalangan masyarakat Gayo, itu lebih disebabkan kesalah urusan etnis ini dalam sejarah pembangunan Aceh selama ini. Hal ini juga dipicu oleh konflik Aceh yang telah berlangsung selama puluhan tahun. Namun demikian, semangat ke-Aceh-an di kalangan masyarakat Gayo pun tidak bisa diabaikan sama sekali. Kendati secara bahasa Gayo berbeda dengan

[66] Gayo, *Perang Gayo Alas Melawan Kolonialis Belanda*. 35.

Aceh, namun dalam hal kebudayaan dan sejarah, antara Gayo dan Aceh adalah serupa. Ini seperti menulis sejarah Melayu di Malaysia, dimana tidak bisa diabaikan peran sejarah kedatangan manusia dari Tanah Sumatra ke Semenanjung Malaya yang kemudian saling mengisi untuk membangun sebuah identitas baru yaitu Malaysia. Dalam hal ini, pengalaman interaksi Gayo dan Aceh telah dimulai tidak hanya dari sejarah, tetapi juga sama-sama membagi semangat patriotik ketika berhadapan dengan penjajah.

Untuk kajian lanjutannya adalah menelaah dimana pergesekan antara Gayo dan Aceh kemudian mencari sebab-sebab yang menjadi alat pemersatu kedua entitas tersebut. Dengan begitu, kajian ini pada prinsipnya adalah studi mengenai ruang sejarah dan budaya yang saling mengikat antara Gayo dan Aceh. Karena itu, studi ini perlu dilanjutkan dalam wacana Acehnologi. Sebab dengan melakukan studi yang mendalam, akan ditemukan sebab-sebab yang terkadang sulit dijelaskan dan dipahami dalam konteks verbal atau oral, namun akan sangat menarik jika diulas dalam bentuk sebuah penelitian yang komprehensif.

BAB XI

DARI DAMAI KE PROYEK: POTRET KEAMANAN ACEH

Pendahuluan

Bab ini bermaksud untuk memberikan gambaran sekilas situasi perdamain di Aceh. Sebelum saya melanjutkan, saya akan sedikit bercerita mengenai situasi beberapa anggota GAM yang sudah berubah nasib mereka dengan suatu metafor yaitu *Kijang Innova*. Kisah *Kijang Innova* adalah sebuah gambaran perubahan nasib di kalangan beberapa anggota GAM, yang memanggul senjata hinggga memiliki rumah dan kendaraan yang cukup mewah. Semua fenomena tersebut muncul sejak penandatangan MOU Helsinki pada 15 Agustus 2005. [1] *Kijang Innova* adalah mobil buat Jepang yang paling banyak dimiliki oleh orang Aceh, sejak ada upaya rekontruksi dan upaya perdamaian, terutama setelah Tsunami. Mereka yang bekerja pada NGO atau anggota GAM yang memiliki posisi menerima gaji yang amat tinggi, sehingga mereka kerap membeli mobil mewah sebagai simboli kesuksesan. Selain *Kijang Innova*, simbol lain untuk mengambarkan kesuksesan paska-Tsunami dan MOU Helsinki adalah mobil *Double Cabin* yang diproduksi oleh Mitsubishi, Jepang. Ketika mobil-mobil tersebut memasuka kawasan perkampungan, masyarakat akan berpikir bahwa mobil tersebut hanya dimiliki oleh: pekerja NGO atau anggota GAM yang sudah sejahtera. Di Aceh Utara, ketika saya tanyakan tentang

[1] Lihat misalnya, Aspinnall, "Combatants to Contractors: The Political Economy of Peace in Aceh." 1-34. Aspinnall, *Islam and Nation: Separatist in Aceh, Indonesia*. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, ""Kijang Innova" Versi Edward Aspinnal," *Serambi Indonesia*, 5 October 2009.

fenomena tersebut, beberaa warga menuturkan: "Ketika konflik, kami memberikan mereka telur untuk perjuangan Aceh, sekarang mereka malah menunjukkan kekayaan mereka pada kami." Di kampung ini ada dua kelompok: *Pertama*, kalangan yang mendukung proses perdamaian dan terlibat langsung dalam proses rekonstruksi Aceh, seperti menjadi anggota BRA (Badan Reintegrasi Aceh) atau KPA (Komite Peralihan Aceh). *Kedua*, kelompok yang menentang proses perdamaian, namun mereka tidak memiliki pekerjaan tetap. Untuk kelompok pertama, masyarakat kerap menyebut dengan istilah orang yang bermata air, maksudnya mereka memiliki banyak sumber dalam memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Adapun kedua dikenal dengan sebutan berair mata, dimana mereka masih dalam keadaan yang cukup menyedihkan dalam memenuhi kehidupan sehari-hari, karena tidak ada penghasilan tetap.

Cerita di atas banyak ditemukan di kawasan pedesaan di Aceh paska-MOU Helsinki. Karena itu, beberapa masyarakat meyakini kalau mereka ingin mengubah nasib, tentu harus membiasakan diri untuk menulis proposal atau mendirikan NGO lokal. Di Aceh fenomena NGO adalah semua "jamur di musim hujan." Hal ini disebabkan setelah tragedi Tsunami dan MOU Helsinki, Aceh menerima bantuan milyaran rupiah, tidak hanya dari Jakarta, tetapi juga dari organisasi internasional. Pada tahun 2009, beberapa NGO internasional meninggalkan Aceh, sementara beberapa lembaga PBB masih melanjutkan proyek mereka di Aceh. Sehingga sejak tahun 2009, kehidupan di Aceh berubah total, khususnya mereka yang pernah mendapatkan gaji besar, namun sekarang sudah tidak memiliki penghasilan dan tidak bisa "merawat" *Kijang Innova* atau *Double Cabin*. Bagi anak muda Aceh yang mampu berbahasa Inggris, sebagian mereka melanjutkan studi ke luar negeri. Namun, bagi yang tidak memiliki kemampuan dalam akademik, maka proses perubahan nasib ini cukup menghentak roda kehidupan mereka sehari-hari.

Dalam bab ini, saya ingin menarik perhatian kita tentang berbagai masalah yang muncul setelah penandatangan MOU Helsinki dan

bagaimana proses integrasi mantan kombatan ke dalam masyarakat. Dalam bagian berikut, saya akan memfokuskan pada beberapa isu yang masih muncul di Aceh yaitu: peran mantan kombatan dalam kehidupan sosial politik, pendirian lembaga Wali Nangroe,[2] dan keadaan keamanan Aceh seperti banyaknya kriminal dan keberadaan teroris.[3]

2.

Sejauh ini, ada beberapa studi tentang proses perdamaian di Aceh yang dimulai sejak tahun 2001.[4] Karena itu, saya tidak akan membuka lagi diskusi mengenai alasan-alasan konflik antara GAM dengan pemerintah Republik Indonesia. Damien Kingsbury menulis: "… *GAM is nationalist organization the political goal of which are explicitly based on territory rather than religion*."[5] Gerakan ini didirikan oleh Allah Yarham Dr. Tgk. Hasan di Tiro, cucu dari Tgk. Chik di Tiro, salah seorang pahlawan Aceh ketika perang Aceh melawan Belanda.[6] Hasan di Tiro menginginkan Aceh menjadi negara yang merdeka. Dia menyebutnya dengan istilah *successor state* (negara sambungan).[7] Dalam hal ini, harus diakui bahwa konflik serupa juga tidak hanya

[2] Bustamam-Ahmad, "Misteri Gelar Wali Nanggroe."

[3] Bustamam-Ahmad, "Memahami Isu Terorisme Di Aceh."

[4] Edward Aspinnall, "The Helsinki Agreement: A More Promising Basis for Peace in Aceh?," dalam *Policy Studies No. 20* (Washington: East-West Center, 2005). Anthony Reid, ed., *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem* (Singapore: NUS Press, 2006). Aguswandi and Judith Large, eds., *Rekonfigurasi Politik: Proses Damai Aceh*, *Accord: Suatu Review Internasional Untuk Inisiatif Perdamaian* (London: Conciliation Resources, 2008). Nasir Budiman, ed., *Pergulatan Panjang Budaya Damai Dalam Masyarakat Multikultural: Kajian Edukasi, Syar'i, Historis, Filosofi Dan Media Masa* (Banda Aceh: Yayasan Pena, 2007).

[5] Kingsbury, "The Free Aceh Movement: Islam and Democratisation." 166.

[6] Tentang perang Aceh, lihat juga Reid, *Asal Mula Konflik Aceh: Dari Perebutan Pantai Timur Sumatra Hingga Akhir Kerajaan Aceh Abad Ke-19*.

[7] Lihat misalnya Tiro, "Konsep-Konsep Kunci Ideologi Acheh Merdeka." Ghani, *Mengapa Sumatera Menggugat*.

terjadi Aceh, tetapi juga di Thailand Selatan dan Mindanao. Hasan di Tiro mengklaim bahwa Aceh bukan bagian dari negara Indonesia.[8] Gerakan etno-nasionalis in dimulai sejak tahun 1976, ketika Hasan di Tiro mengklaim dirinya sebagai *Wali Nanggroe*. [9]

Untuk melanjutkan misinya tersebut, Hasan di Tiro merekrut beberapa anak muda Aceh sebagai pasukannya. Salah seorang alumni Libya menuturkan bahwa dia direkrut saat berusia 18 tahun sebagai pasukan GAM. Dia dikirim ke Libya bersama kawan-kawannya untuk melakukan latihan militer. Selama latihan tersebut, Hasan di Tiro langsung memonitor sendiri aktivitas pasukannya. Dia disebutkan sangat melarang anak-anak asuhannya untuk membaca buku *Green Book* (Buku Hijau). Anak muda ini, didoktrin bukan melalui ideologi agama, melainkan dengan ingatan sejarah akan kejayaan Aceh masa lalu dan tidak ada hubungannya dengan Indonesia. Mantan kombatan ini menceritakan bahwa jika mereka diizinkan membaca buku *Green Book*, maka misi mereka akan sangat dengan apa yang sedang terjadi di Pattani dan Mindanao. Dia menjelaskan bahwa selama latihan militer tersebut, ada juga anak muda dari Pattani dan Mindanou, selain dari negara Afrika, dimana Libya menjadi pusat pelatihan bagi para pemberontak. Setelah mereka mendapatkan latihan milter di Libya, mereka pada ujungnya akan melakukan aksi pemberontakkan terhadap pemerintah pusat. Dalam hal ini, apa yang terjadi di Thailand Selatan dan Mindanao adalah ”hasil kreasi” dari pemerintah Libya.[10]

Hingga disini perlu dijelaskan apa yang membedakan gerakan pemberontakkan di Aceh dengan kawasan lainnya di Asia Tenggara. Gerakan pembebasan di Aceh murni tidak melibatkan sentimen

[8] Syed Serajul Islam, *The Politic of Islamic Identity in Southeast Asia* (Singapore: Thomson, 2005). Syed Serajul Islam, "The Islamic Independence Movement in Pattani of Thailand and Mindano of the Philippines," *Asian Survey* 38, 5 (1998). 441-56. Lihat juga Tiro, "Konsep-Konsep Kunci Ideologi Acheh Merdeka."

[9] Bustamam-Ahmad, "Misteri Gelar Wali Nanggroe."

[10] See also Jubair, *Bangsamoro: A Nation under Endless Tyranny*.

agama di dalamnya, melainkan sentimen etnik dan nasionalisme Aceh. Sehingga komando saat pasukan Libya dan pasukan lainnya yang dilatih Aceh, sama sekali tidak menjadikan agama sebagai basis ideologi mereka. Sehingga rasa persatuan di kalangan anggota GAM ini lebih didasarkan pada kesamaan nasib secara etnik, bukan karena agama. Sehingga, di lapangan mereka akan menghabisi siapapun yang mendukung selain etnik Aceh. Karena itu, selama konflik, target yang dibunuh oleh GAM adalah berdasarkan garis demarkasi suku, bukan agama. Sehingga ini pula yang menyebabkan dukungan pada GAM lebih dikarenakan atas nama suku bangsa, bukan karena agama. Adapun di Pattani dan Mindanao, mereka mencampurkan kekuatan agama dan etnik, karena mereka menghadapi pemerintah yang non-Islam. Dalam hal ini, mereka juga tidak memiliki cara yang sama dalam menghadapi pemerintah pusat. Ada yang berbasiskan ideologi jihad, karena itu, sering dicap sebagai gerakan teroris, baik oleh pemerintah, maupun oleh para pengamat internasional. Bahkan, beberapa kawasan di Mindanao dan Pattani menjadi basis latihan militer bagi kelompok jihadis.[11] Sedangkan di Aceh, GAM sama sekali tidak mau dilekatkan pada isu agama mulai dari Negara Islam dan Syari'at Islam hingga setiap ada upaya terorisme pada 2010, GAM selalu menyatakan tidak mendukung setiap aksi tersebut.

Namun demikian, karena pemerintah Indonesia memandang Aceh menuntut pemberlakuan Syari'at Islam, maka ini dipandang sebagai "obat" untuk menyembutkan luka hati rakyat Aceh. Sehingga Aceh kemudian diberikan hak otonomi khusus dan boleh menjalankan atau menerapkan Syari'at Islam, seperti yang pernah dituntut oleh gerakan DI/TII Aceh sebelumnya.[12] Sampai saat ini, GAM belum

[11] Wattana Sugunnasil, "Islam, Radicalism, and Violence in Southern Thailand," *Critical Asian Studies* Vol.38, No.1 (2006). 119-44. "Agar Serambi Menjadi Mindanao," *Tempo*, 21 March 2010.

[12] Bustamam-Ahmad, "The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh," idem, *Islamic Law in Southeast Asia: A Study of Its Application in Aceh and Kelantan*.

begitu memperhatikan adanya kepentingan Syari'at Islam di Aceh sebagai "obat" bagi memperteguh nilai-nilai ke-Aceh-an. Bahkan Gubernur Aceh, Irwandi Yusuf kerap menolak upaya syari'atisasi Islam di Aceh.

Setelah berkonflik selama 30 tahun lebih, pada tanggal 15 Agustus 2005, GAM menandatangi MOU dengan pemerintah Indonesia. Pada prinsipnya, ini merupakan kabar baik bagi rakyat Aceh. Tidak sedikit rakyat Aceh bersyukur pada Allah karena MOU ini. Rakyat Aceh bersyukur selain karena adanya damai, juga dianggap proses damai ini akan memudahkan upaya rekonstruksi Aceh setelah Tsunami berjalan dengan sebaik mungkin. Pada tanggal tersebut, ICG (*International Crisis Group*) membuat pernyataan dalam *Updata Briefing* mengenai hal-hal yang paling urgen untuk diperhatikan setelah penandatanganan MOU tersebut:

> Finding appropriate channels for the widest possible dissemination of information about the agreement in Indonesian and Acehnese, with an explanation of how it differs from the failed 2002 agreement; coordinating the different agencies working on amnesty, disarmament, reintegration, monitoring and funding; ensuring that government promises of land, jobs, or social security to various groups are quickly kept; and protecting vulnerable groups, including those who report violations of the agreement.[13]

Namun demikian, dalam implementasi tampak bahwa proses integrasi mantan kombatan tidak hanya ke dalam masyarakat, tetapi juga dalam kehidupan sosial-politik. Ini terbukti dengan terpenuhinya keinginan mantan kombatan untuk mendirikan partai-lokal yang dikenal dengan PA (Partai Aceh) sebagai buah dari hasil proses perdamaian tersebut. Pada saat yang sama, situasi ini juga memberikan kesempatan bagi anggota GAM untuk terlibat

[13] ICG, "Aceh: A New Chance for Peace," dalam *Asia Briefing N°40* (Jakarta/Brussels: 2005).1. Untuk review terhadap proses tersebut, lihat Bank, "GAM Reintegration Needs Assessment: Enhancing Peace through Community-Level Development Programming."

langsung dalam roda pemerintahan, dimana mereka dibolehkan menjadi pemimpin mulai dari gubernur hingga menjadi bupati atau walikota. Untuk membuat proses ini berlangsung dengan baik, GAM juga menggantikan nama organisasi mereka menjadi KPA (Komite Peralihan Aceh).

Di tingkat lokal, mantan kombatan diberikan dana kompensasi sebagai bagian dari proses integrasi melalui BRA (Badan Reintegrasi Aceh).[14] Beberapa anggota GAM diberikan dana sejumlah 10 juta rupiah. Dana ini, dianggap bisa menjadi bagian dari proses naturalisasi anggota GAM sebagai masyarakat biasa. Mereka dapat menggunakan dana tersebut sebagai modal usaha. Upaya ini diyakini akan mampu menghilangkan spirit kemerdekaan di kalangan mantan kombatan. Puncak dari proses reintegrasi tersebut adalah memberikan peluang bagi Tgk. Hasan di Tiro untuk pulang ke Aceh, setelah mengasingkan diri selama 30 tahun lebih. Akhirnya, pada bulan Oktober 2009, dia melakukan perjalanan dari Swedia dengan transit di Kuala Lumpur sebagai bagian perjalanan pulangnya ke Aceh. Ini adalah puncak dari proses integrasi yang menyiratkan bahwa Aceh tetap menjadi bagian Indonesia, namun tokoh-tokoh inti GAM juga dibolehkan untuk hidup secara normal, termasuk pada Tgk. Hasan di Tiro. Ketika dia pulang, lebih dari 200 ribu masyarakat Aceh menantinya di halaman masjid Bayturrahman, Banda Aceh.

Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa GAM diberikan kesempatan untuk mendirikan partai sendiri yang kemudian dikenal dengan Partai Aceh (PA). Partai ini diketuai oleh mantan pemegang komando tertiggi GAM yakni Muzakkir Manaf. Dalam praktiknya, mereka masih menggunakan jaringan penggalangan sama ketika GAM masih aktif sebagai lawan TNI (Tentara Nasional Indonesia). Akibatnya, mereka sangat mudah mendapatkan pemilih, ketika diadakan Pemilihan Kepala Daerah. Pada tahun 2007, mereka

[14] BRA didirikan pada bulan February 2006. Lihat Lina Frodin, "Tantangan Reintegrasi Di Aceh," dalam *Rekonfigurasi Politik: Proses Damai Aceh*, ed. Aguswandi dan Judith Large (London: Conciliation Resources, 2008).

memenangkan kandidat mereka sebagai kepala daerah Aceh yang disandingkan dengan mantan aktivis SIRA yakni Irwandi dan Nazar. Tidak hanya itu, ketika diadakan pemilu lokal untuk duduk di kursi anggota dewan, partai ini juga memenangi di setiap kabupaten di seluruh Aceh. Karenanya, hampir semua anggota parlimen baik di tingkat propinsi maupun kabupaten didominasi oleh wakil dari Partai Aceh. Bahkan, 7 dari 19 bupati adalah mantan anggota GAM. Dapat dikatakan bahwa baik calon legislatif maupun calon kepala daerah dan bupati mendapatkan dukungan yang sangat kuat dari jaringan GAM. Terhadap fenomena ini , ICG menulis:

> The KPA served as GAM's main political machine for mobilising support in the district races and in selected areas in the gubernatorial election ... Most members had well-established roots local communities. As local elections loomed, KPA geared up to follow the directive of GAM's top body, the National Council (Majelis Nasional), to develop a political base in the spirit of the Helsinki peace agreement. It was KPA that chose candidates, designed campaign strategies and, most importantly, recruited thousand of village-based campaign workers.[15]

Semua proses di atas agaknya tidaklah berjalan semulus yang dibayangkan. Banyak yang menduga bahwa persoalan keamanan di Aceh belum begitu pulih. Ada beberapa faktor yang bisa menyebabkan proses ini terganggu. Persoalan pertama adalah proses integrasi eks-milisi yang menentang GAM.[16] Disebutkan bahwa kelompok milisi ini dilatih oleh militer Indonesia untuk sebagai lawan tandingan bagi GAM saat konflik. Kelompok ini juga memainkan peran penting di kawasan Aceh Tengah dan sekitarnya untuk memprovokasi

[15] ICG, "Indonesia: How Gam Won in Aceh," dalam *Asia Briefing N°61* (Jakarta/ Brussels: ICG, 2007). 2-3.

[16] Sidney Jones, "Menjaga Perdamaian: Keamanan Di Aceh," dalam *Rekonfigurasi Politik: Proses Damai Aceh*, ed. Aguswandi and Judith Large (London: Conciliation Resource, 2008).

masyarakat agar memisahkan diri dari Aceh melalui isu *pemekaran*. Persoalan kedua adalah kriminal bersenjata. Ada kalangan yang berpendapat bahwa kendati GAM menyerahkan senjata mereka kepada AMM setelah penandatanganan MOU Helsinki, tetapi di Aceh masih banyak ditemukan senjata. Karena itu, persoalan kriminal bersenjata masih menjadi masalah serius di Aceh. Disebutkan bahwa GAM telah menyerahkan 1.021 pucuk senjata kepada AMM.[17]

3.

Masalah lain yang paling krusial adalah pendirian lembaga *Wali Nanggroe*. Dalam MOU Helsinki disebutkan:

> "*Kanûn* Aceh will be re-established for Aceh respecting the historical traditions and customs of the people of Aceh and reflecting legal requirements of Aceh" (Point 1.1.6)

[17] Adi Warsidi, "Setelah Tak Ada Lagi Senjata," *Aceh Magazine* 2007.40

"The Institution of Wali Nanggroe with all its ceremonial attributes and entitlements will be established" (1.1.7)

Pada prinsipnya, ini merupakan lembaga tertinggi yang diajukan dalam MOU. Menurut sejarah, istilah *Wali Nanggroe* adalah kepadal negara, sebagaimana dicantumkan dalam *Piagam Bate Kureng*, sebuah piagam tentang *Berdirinja Negara Bahagian Atjeh dalam Lingkungan Neara Islâm Indonesia* yang ditandangani pada 21 September 1953 oleh Tgk. Daud Beurueeh.[18] Dalam piagam ini dinyatakan bahwa:

1. Wali Negara adalah title dari Kepala Negara Bahagian dan Merupakan Kepala Executive Negara.
2. Wali Negara dipilih oleh rakjat Negara Bahagian
3. Pada saat lahirnja Piagam ini, Wali Negara jang pertama adalah Jml. Tengkoe Moehammad Daoed Berue-eh.

Dari pernyataan di atas memperlihatkan bahwa gelar *Wali Nanggroe* dalam MOU didesain untuk diberikan kepada Tgk. Hasan Di Tiro. Dia, menurut pengakuannya, memilih diri sendiri sebagai *Wali Nanggroe*. Pada hakikatnya, istilah ini juga muncul ketika terjadi pemberontakan DI, dimana bukan ingin melanjutkan sejarah Aceh, sebagaimana yang diinginkan oleh Tgk. Hasan Di Tiro. Ini dikarenakan persoalan adat istiadat dibawah kendali Sultan, bukan *Wali Nanggroe*. Karenanya, agak aneh jika kemudian dalam MOU masing-masing pihak (GAM dan Pemerintah Indonesia) sependapat tentang "The Institution of *Wali Nanggroe* with all its ceremonial attributes and entitlements will be established." (Point 1.1.7).[19] Pada kenyataannya, gelar *Wali Naggroe* berhubungan dengan Negara

[18] Tentang biografi ulama ini, baca Adan, *Teungku Muhammad Dawud Beureu-Eh: Ulama, Pemimpin Dan Tokoh Pembaharuan*.

[19] Setidaknya ada 88 pejuang yang terlibat dalam proses *Piagam Bate Kureng*, seperti Tgk. Muhammad Daud Beureu-eh, Tgk. Hasan Aly, Tgk. H. Ahmad Hasballah Indrapuri, Tgk. Amier Husin al-Mujahid, Tgk. Abdurrahman Hasjmy, Tgk. H. Sy. A. Hamid, Husin Yusuf, Tgk. Zainal Abidin Muhammad Tiro, Tgk. Ahmad Hasan, Abdul Gani Mutiara, Hasan Saleh, etc.

Islâm Indonesia yang menjadi bagian dari perjuangan NII (Negara Islâm Indonesia). [20] Karena itu, agak mengejutkan jika kemudian penggunaan gelar *Wali Nanggroe* dalam MOU lebih diarahkan kepada lembaga adat istiadat. Saya menduga bahwa gelar ini digunakan karena posisi Tgk. Hasan Di Tiro yang mengklaim bahwa dia melanjutkan spirit perjuangan Tgk. Daud Beureueh dalam gerakannya, GAM. Pada tanggal 22 Mei 1977 di Gunung Halimon, Aceh Pidie, GAM lebih dulu dikenal dengan istilah RIA (Republik Islam Aceh) juga menggunakan istilah *Wali Nanggroe* untuk gelar Tgk. Hasan di Tiro dan wakilnya yang bernama Tgk. Muchtar Yahya Hasbi Geudong sebagai *Waki Wakil Nanggroe*. Namun demikian, RIA tetap memberikan gelar kepada Tgk. Daud Beureuen yaitu *Mufti Empat*.[21] Saya menduga kuat bahwa gelar ini berhubungan erat dengan posisi *qadhi malik al-adil* dalam kerajaan Islam yang membidani persoalan pelaksanaan hukum Islam.[22]

Dalam beberapa tahun terakhir, ada juga upaya untuk membangkitkan kembali lembaga-lembaga tradisional dibawah koordinasi MAA (Majelis Adat Aceh). Akan tetapi, ini semakin tidak jelas mengenai re-posisi lembaga-lembaga adat di Aceh. Pada tahun 2008, terdapat 2 Qanun yang ditetapkan sebagai hasil dari MOU untuk membangkitkan kembali lembaga adat di Aceh. Dalam Qanun No.8 Tahun 2008 tentang Pembangunan Adat Istiadat, bab IV, pasal 6, ayat 1 disebutkan bahwa:

> Wali Nanggroe bertanggungjawab dalam memelihara, mengembangkan, melindungi, dan melestarikan kehidupan adat, adat istiadat, dan budaya masyarakat.

[20] Dengel, *Darul Islam Dan Kartosuwirjo*, Yusuf, "Independence, Autonomy of Federal State: Voice of Local People."

[21] Chaidar, *Gerakan Aceh Merdeka Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam*., p.150.

[22] Lihat misalnya Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, Dan Tradisi*, idem, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh*. Ali, *An Introduction to the Government of Acheh's Sultanate*.

Lebih lanjut dalam Qanun No.10 tahun 2008 tentang Lembaga Adat dinyatakan bahwa:

> Lembaga Wali Nanggroe adalah lembaga kepemimpinan adat sebagai pemersatu masyarakat dan pelestarian kehidupan adat dan budaya (Pasal 1. ayat 11).
>
> Lembaga-Lembaga Adat sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (2) dan ayat (3) berada dibawah pembinaan Wali Nanggroe. (Pasal 42, ayat 1)
>
> Pembinaan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilaksanakan melalui Majelis Adat Aceh. (Pasa 42, ayat 2).
>
> Tata cara pembinaan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) diatur lebih lanjut oleh Wali Nanggroe. (Pasal 42, ayat 3)
>
> Sepanjang lembaga Wali Nanggroe belum terbentuk, maka tata cara pembinaan lembaga-lembaga adat dilakukan oleh MAA (Article 44).

Dari isi Qanun dan isi MOU Helsinki serta pengalaman DI/TII dan RIA, maka telah tumpang tindih dalam persoalan kekuasaan dan kewenangan di dalam kehidupan rakyat Aceh, khususnya dalam lembaga adat. Walaupun disebutkan ada 13 lembaga Adat, namun keberadaan mereka hanya '*cut and paste*' tanpa sebuah pengkajian mengenai fungsi mereka dalam sejarah, terutama otoritas, tanggung jawab, dan demarkasi kekuasaan dalam masyarakat Aceh. Bahkan, ketika Qanun ini ditetapkan, lembaga *Wali Nanggroe* belum muncul sama sekali. Adapun ke-13 lembaga tersebut adalah: Majelis Adat Aceh, imum mukim, imuem chik, keuchik, tuha peut, tuha lapan, imuem meunasah, keujrueng blang, panglima laot, pawang glee/ uteun, petua seuneubok, haria peukan, dan syahbandar.

Saya menduga kuat bahwa pemanggilan Tgk. Hasan di Tiro di kalangan GAM sebagai *Wali* belum diakui secara formal sebagai sebuah lembaga *Wali Nanggroe* bagi seluruh masyarakat Aceh, termasuk dalam upaya reformulasi hukum adat. Apa yang hendak disampaikan adalah bahwa lembaga ini merupakan bagian dari

'kontestasi kekuasaan dan konsep' mengenai otoritas pemerintahan Indonesia selama konflik sejak tahun 1950-an hingga 2005, ketika MOU disahkan. [23] Tgk. Daud Beureueh dan Tgk. Hasan Di Tiro mendeklarasikan diri mereka sebagai *Wali Nanggroe* sebagai bagian dari usaha pemberontakan terhadap pemerintah Indonesia. Dalam konteks ini, Tgk. Hasan Di Tiro mengklaim dirinya sebagai *Wali Nanggroe* ketika dia mendirikan GAM sebagai upaya untuk melanjutkan *Negara Sambungan*. Dia menulis:

Saya telah menanda-tangani Surat Pernyataan Aceh/Sumatra Merdeka sebagai Negara Sambungan atas kelegalan Hak satu successor state sebab pada waktu ini saya yang berhak (bertugas) sebagai Wali Negara Acheh sebagai Tengku Tjhik di Tiro menggantikan Yang Mulia Nenekanda Tengku Tjhik Mahjeddin dan Pamanda Tgk Tjhik Ma'at, yang gugur pada 3 December, 1911, dalam perang Belanda.[24]

Ketika Tgk. Daud Beureueh mengklaim sebagai *Wali Naggroe* sebelum Tgk. Hasan Di Tiro. Namun, Tgk. Hasan Di Tiro tidak menyebutkan Tgk. Daud dalam daftar *Wali Nanggroe* dalam daftar pemerintahan di Aceh. Dengan kata lain, Tgk. Hasan Di Tiro menghapus peran Tgk. Daud dengan posisi yang sama. Tgk. Hasan lebih tertarik untuk menarik garis kekuasaan dan kewenangannya pada keluarganya sendiri sehingga pada raja-raja Aceh lainnya.

Adapun nama-nama pemimpin Aceh yang disebutkan oleh Tgk. Hasan adalah dari keluarganya sendiri yaitu: Muhammad Saman di Tiro (1874-1891); Muhammad Amin di Tiro (1891-1996); Ubaidullah di Tiro (1899-1904); Sulaiman di Tiro (1899-1904); Muhammad Ali Zainal Abidin di Tiro (1904-1910); Mahjeddin di Tiro (1910-1911); Ma'at di Tiro (1911); Hasan di Tiro (1976-). Apa yang mengejutkan adalah dalam *Piagam Bate Kureng*, Daud Beureu-eh adalah *Wali*

[23] See for example, ICG, "Aceh: A New Chance for Peace.", Kingsbury, "The Free Aceh Movement: Islam and Democratisation."

[24] Tiro, "Konsep-Konsep Kunci Ideologi Acheh Merdeka.", p.34

Nanggroe dan dia menyebutkan Muhammad 'Ali Zainal Abidin dalam piagam tersebut.

4.

Pada bulan Februari 2010, Aceh dikejutkan dengan penyerangan terhadap basis latihan militer di Aceh, tepatnya di desa Jalin, Jantho, Aceh Besar. Dua bulan sebelumnya, menurut informan di sekitar kawasan tersebut, mereka telah mengetahui adanya latihan militer di desa tersebut. Namun, ada beberapa kalangan yang tidak percaya bahwa ada sel jaringan teroris di Aceh, seperti yang muncul dalam latihan militer tersebut. Hal ini disebabkan bahwa beberapa kegiatan teroris lebih banyak dikonsentrasikan di Jawa, ketimbang di Aceh. Sidney Jones berpendapat bahwa alasan utama teroris menggunakan Aceh sebagai basis militer adalah untuk membangunan *qaidah aminah*.[25] Argumen ini didukung oleh kenyataan bahwa Aceh sedang menerapkan Hukum Islam dan situasi damai. [26] Saya beranggapan bahwa kedatangan teroris ke Aceh sudah dimulai sejak tahun 2005 setelah Tsunami. [27] Mereka membangun jaringan mereka di Aceh melalui kelompok *ustaz* yang mencoba merekrut masyarakat lokal.[28]

[25] Mengenai istilah-istilah yang digunakan oleh teroris dalam operasi mereka, baca A. Maftuh Abegebriel, "Ada Apa Dengan Dokumen Ji: Sebuah Penghampiran Hermeneutik," dalam *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*, ed. A. Maftuh Abegebriel and A. Yani Abevero (Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004). 825-984. Nasir Abas, *Membongkar Jamaah Islamiyah: Pengakuan Mantan Ketua Ji* (Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2009). Lihat juga Rohan Gunaratna, *Inside Al-Qaeda: Global Network of Terror* (New York: Columbia University Press, 2002).

[26] Sidney Jones, "Terorisme: Pelajaran Dari Aceh," *Tempo*, March 15-21 2010. See also ICG, "Indonesia: Jihadi Surprise in Aceh," dalam *Asia Report N°189* (Jakarta: ICG, 2010).

[27] Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Aceh Bukan Target Operasi," *KONTRAS*, March 18-24 2010. 7, idem, "Memahami Isu Terorisme Di Aceh."

[28] Bustamam-Ahmad, "From *Teungku* to *Ustaz*: A Potrait of Islamic Education in Aceh, Indonesia".

Peristiwa ini memberikan pengaruh negatif terhadap proses perdamaian di Aceh. Banyak yang berspekulasi bahwa keberadaan teroris di Aceh akan menarik perhatian tidak hanya pada level nasional, tetapi juga internasional.[29] Selang beberapa hari setelah peristiwa tersebut, Gubernur Aceh Irwandi Yusuf mendatangi rumah sakit di Banda Aceh untuk memastikan bahwa korban yang tewas dalam baku tembak antara aparat keamanan dan teroris bukanlah orang Aceh. Dia, pada akhirnya, sampai pada kesimpulan bahwa teroris bukanlah didominasi oleh orang Aceh. Perhatian rakyat Aceh saat itu adalah, jika banyak orang Aceh yang direkrut oleh kelompok teroris, maka boleh jadi, pemerintah pusat akan mengadakan operasi militer terhadap jaringan tersebut dan tentu saja akan memberikan pengaruh terhadap wajah keamanan Aceh secara umum.

Selama hampir dua bulan, isu teroris sangat mengemuka di media massa. Tidak sedikit dari teroris yang tewas oleh operasi yang dilakukan oleh *Densus 88*, sejak dekat dengan gunung Seulawah, Lhoknga, dan di Medan. [30] Di Jakarta, orang yang paling dicari di Asia Tenggara, Dulmatin akhirnya tewas di Banten. Aparat keamanan mencurigai bahwa Dulmatin telah membukan jaringan sel teroris di Aceh.[31] Peristiwa ini memberikan gambaran yang cukup jelas tentang keberadaan terosis di Aceh yang sama sekali tidak diinginkan oleh masyarakat Aceh. Dan upaya pembuahan sel teroris ini dilakukan oleh Dulmatin. Dia diduga kuat bersama kawan-kawannya (Jaja dan Sunata) telah mendirikan basis latihan militer bagi generasi baru JI Asia Tenggara di Aceh. [32] Setelah beberapa kelompok teroris ditangkap di Aceh, Medan, dan Jawa, agaknya mengindikasikan bahwa situasi damai di propinsi

[29] Lihat juga Woodward, Amin, and Rohmaniyah, "Lessons from Aceh Terrorist De-Radicalization."

[30] ""Teroris' Penggoda Waria," *Tempo*, 25 April 2010.36.

[31] "Pria Berjenggot Di Balik Sembilan," *Tempo*, 21 March 2010.

[32] "Agar Serambi Menjadi Mindanao."

ini menjadi 'surga' bagi teroris untuk melakukan upaya-upaya pembinaan sel mereka.

Beberapa ulama lokal mengatakan bahwa masyarakat Aceh tidak mendukung kegiatan teroris. Dalam salah satu pertemuan dikalangan NGO di Banda Aceh, selang beberapa hari setelah peristiwa di Jalin, wartawan senior menyebutkan bahwa teroris di Aceh ingin menyerang orang asing yang bekerja pada LSM internasional. Sebelum penyerangan di Jalin, memang telah terjadi beberapa upaya untuk menyeran staf internasional di Banda Aceh, seperti staf Uni Eropa, guru bahasa Inggris di Kampus UNSYIAH, dan warga Jerman. Beberapa kalangan menyakini bahwa penyerangan tersebut merupakan teror terhadap warga asing yang bekerja di Aceh. Saat itu, kalau terjadi penyerangan terhadap warga sipil, kerapa disebut dengan istilah Orang Tidak Dikenal. Namun demikian, setelah beberapa anggota teroris ditangkap, mereka mengakui bahwa telah melakukan penyerangan terhadap warga asing di Banda Aceh.

Dari sini dapat dikatakan bahwa penyerangan terhadap warga sipili masih dikategorikan sebagai kriminal murni. Namun, sebelum pemilu 2009, terdapat juga penyerangan demi penyerangan terhadap anggota Komite Peralihan Aceh. Saat itu, Marti Ahtisaari melakukan beberapa kali perjalanan ke Aceh untuk memonitor langsung proses perdamaian. Dia sangat prihatin sekali dengan situasi keamanan di Aceh, dimana ada upaya provokatif yang bisa memberikan dampak yang cukup serius bagi upaya proses perdamaian yang sedang berlangsung. Dia bahkan mengingatkan pemerintah Indonesia untuk memperhatikan persoalan ini, terutama dengan maraknya operasi intelijen di Aceh. Dalam hal ini, KPA menyakini jika mereka merespon melalui kekerasan atau melakukan konflik bersenjata, ini akan menjadi alasan penting bagi pemerintah pusat untuk melakukan operasi militer baru di Aceh. Akhirnya, setelah Pemilu, Partai Aceh menang di hampir semua kabupaten di Aceh. Namun, kriminal masih terjadi hingga hari ini di Aceh.

5.

Saya ingin menutup bab ini dengan mengatakan bahwa masyarakat di Aceh sangat menginginkan situasi damai untuk negeri mereka. Orang Aceh kerap menggunakan istilah Darussalam (Negeri yang Damai). Kehadiran *Kijang Innova* dan *Double Cabin* ternyata telah melukai beberapa mantan kombatan terhadap rekan mereka yang sudah merasakan buah dari perdamaian ini. Beberapa kalangan menyebutkan bahwa masih ada konflik internal di kalangan mantan kombatan dan masyarakat menganggap, suatu hari, situasi ini bisa memicu konflik baru di kemudian hari, khususnya ketika uang tidak ada lagi di Aceh. Dalam hal ini, anggota GAM bisa diklasifikasikan ke dalam 4 kelompok. Pertama, kelompok yang sama sekali tidak setuju dengan proses perdamaian yang ada. Kedua, kelompok yang setuju dengan perdamaian, dan benar menikmati proses ”integrasi” di Aceh untuk melibatkan diri mereka dalam parlimen dan eksekutif. Ketiga, kelompok yang hanya ingin memenuhi kebutuhan sehari-hari dan lebih suka menjadi masyarakat biasa. Keempat, kelompok yang boleh jadi akan menjadi kombatan baru di kemudian hari. Kelompok terakhir ini tidak lagi dibawah koordinasi elit GAM. Mereka menyebar di seluruh Aceh dengan melakukan berbagai tindak kriminal. Karena itu, kisah mengenai *Kijang Innova* atau *Double Cabin* akan terus berlanjut. Sebagaimana disebutkan di atas, tahun 2009, beberapa lembaga asing telah meninggalkan Aceh. Persoalan pekerjaan dan pendidikan akan menjadi persoalan yang paling krusial saat masing-masing pihak ingin komit dalam mempertahankan perdamaian di Aceh.[33]

Persoalan ideologi juga akan terus menjadi persoalan tersendiri di Aceh. Isu mengenai terorisme dan gerakan Islam garis keras di Aceh tentu akan memberikan dampak terhadap proses perdamaian,

[33] Bank, "GAM Reintegration Needs Assessment: Enhancing Peace through Community-Level Development Programming."

walaupun masih dilihat sebagai persoalan keagamaan.[34] Beberapa kalangan menyakini bahwa untuk memberikan kesempatan bagi Aceh untuk melaksanakan hukum Islam, [35] ini akan memberikan peluang bagi gerakan-gerakan tersebut untuk baik secara langsung maupun tidak, terlibat dalam proses perdamaian. Ada yang berpendapat bahwa

> A great deal has changed in Aceh since the Helsinki peace agreement was signed in August of 2005 and it seems clear that Acehnese embrace these changes at a very basic level. The leaders and financial backers of Al Qaeda Aceh did not understand this. It would also seem that they did not understand the Acehnese struggle was always as much nationalist as Islamist and that a shared rhetoric of *jihad* does not necessarily imply a shared political agenda.[36]

[34] Woodward, Amin, and Rohmaniyah, "Lessons from Aceh Terrorist De-Radicalization."

[35] Bustamam-Ahmad, *Islamic Law in Southeast Asia: A Study of Its Application in Aceh and Kelantan*. Bustamam-Ahmad, "The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh."

[36] Woodward, Amin, and Rohmaniyah, "Lessons from Aceh Terrorist De-Radicalization."10.

POSKRIP

CATATAN LAPANGAN: DARI PENELITIAN KOMPARASI KE ACEHNOLOGI

Studi Hukum Islam dan Studi Kawasan

Satu hari ketika saya menemukan banyaknya kajian studi Islam atapun hukum Islam di perpustakaan pribadi yang selalu selalu melakukan penelitian melalui cara studi kawasan (*area studies*). Model kajian seperti ini memang sudah begitu lama berkembang dalam ilmu-ilmu sosial, seperti kajian sosiologi dan antropologi. Saya kemudian terpaku pada karya-karya M.B. Hooker, dimana dia sudah memulai mengkaji hukum Islam dalam konteks Asia Tenggara.[1] Buku-bukunya kemudian banyak dirujuk, sehingga tidak ada kajian hukum Islam di Asia Tenggara yang tidak merujuk pada tulisan Hooker. Setelah membaca karya mengenai hukum Islam, pada tahun 2004, saya benar-benar teringat bahwa di Malaysia sedang hangat-hangatnya membicarakan tentang isu hukum Islam. Pada saat yang sama, saya juga teringat Aceh ketika begitu gencar-gencarnya promosi Syari'at Islam. Lebih dari tiga tahun saya berada di Malaysia ketika menempuh studi master, walaupun belum pernah ke Kelantan, namun buku dan tulisan tentang pemberlakuan hukum Islam di Kelantan, selalu

[1] Lihat misalnya M.B. Hooker, "The State and *Syariah* in Indonesia 1945-1995," dalam *Indonesia Law and Society*, ed. Timothy Lindsey (Annandale: The Federation Press, 1999). MB Hooker, "Introduction: Islamic Law in South-East Asia," *Studia Islamika* 10,1 (2003).1-22; MB Hooker and Tim Lindsey, "Public Faces of *Sharî'ah* in Contemporary Indonesia: Toward a National Madhhab," *Studia Islamika* 10,1 (2003).23-64; MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa Dan Perubahan Sosial*, ed. Ilham B. Saenong, terj. Iding Rosyidin Hasan (Bandung: Mizan, 2003).

saya kumpulkan. Sebab, suatu hari saya berniat untuk melakukan riset tentang hukum Islam di Asia Tenggara. Pada saat yang sama, saya pun mengumpulkan bahan-bahan tentang isu hukum Islam, baik yang ditulis oleh sarjana Islam maupun non-Islam. Sehingga, perpustakaan saya, penuh dengan buku sejarah Aceh, konflik Aceh, dan karya-karya tentang Aceh, baik dalam bahasa Indonesia maupun Inggris. Namun, sebelum saya melangkah lebih jauh, saya kemudian menulis satu artikel tentang *Kontribusi Aceh dalam Perkembangan Hukum Islam di Indonesia* yang diterbitkan oleh jurnal *Al-Jami'ah* (1999)[2] yang seterusnya dimuat dalam buku *Islam Historis* (2002).[3] Saya pun kembali meminat kajian Asia Tenggara, dengan lebih melihat isu-isu terorisme dan radikalisme. Sehingga data yang awalnya saya ingin buat penelitian tentang hukum Islam, malah menghasilkan beberapa buku dan artikel saya pada tahun-tahun berikutnya.

Disamping itu, niat saya mencari uang, karena persoalan keuangan pun semakin meningkat ketika pendakian intelektual saya. Sehingga, selama tahun 2001-2003, saya mencari informasi sebanyak mungkin bagaimana caranya menulis proposal dan 'menjualnya' ke lembaga-lembaga yang mendanai penelitian. Tujuannya adalah sederhana yaitu ingin hidup lebih baik dan bisa *suvive* di Yogyakarta. Hal ini dipicu oleh situasi saya sebagai dosen honor yang mendapatkan gaji tiga bulan sekali. Jadi, karena situasi keuangan ini, saya pun bertungkus lumus untuk mencari cara bagaimana saya tetap mengajar tanpa gaji, tetapi harus ada pendapatan.

Bab ini ingin menceritakan pengalaman pribadi saya yang memulai karir sebagai peneliti lepas hingga saya terdampar di beberapa negara di Asia Tenggara. Jadi, pengalaman ini adalah murni pengalaman pribadi, dan tanpa saya sadari, ternyata menjadi pengalaman akademik yang cukup membingungkan jika misalnya

[2] Bustamam-Ahmad, "Kontribusi Daerah Aceh Terhadap Perkembangan Awal Hukum Islam Di Indonesia." 143-175.

[3] Bustamam-Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam Di Indonesia.*

ada pertanyaan: dimana kamu bekerja? Siapa yang membayar kamu? Bagaimana kamu bisa di Thailand Selatan? Mengapa kamu bisa sekolah di Australia? Kepada siapa kamu bekerja. Inilah sekian pertanyaan yang saya terima setelah 5 tahun bekerja di belakangan komputer mengutak-atik bacaan mengenai Asia Tenggara.

Latarbelakang Keilmuan

Latar belakangan keilmuan saya adalah lulusan Fakultas Syari'ah pada jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum di IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Jadi, sejak awal saya lebih banyak dididik untuk melakukan perbandingan pemikiran hukum Islam. Sehingga dalam melakukan perbandingan ini, satu aspek yang selalu ditekankan adalah kekritisan dan selalu melakukan kritik terhadap apa yang dibaca. Sehingga nalar yang terpikirkan dan nalar tak terpikirkan – mengutip bahasa Mohammed Arkoun – menjadi sangat penting. Inti dari pemikiran ini sesungguhnya menciptakan satu acuan berpikir bahwa sesuatu yang menjadi konsep berpikir sesungguhnya tidak boleh diabaikan sama sekali. Dalam melakukan riset pun, kami selalu diarah untuk meneliti dua kasus yang berlainan, selain untuk mencari persamaan dan perbedaan, juga diajak untuk melihat satu kasus dari berbagai cara pandang. Pengalaman inilah kemudian yang mengantarkan saya untuk menulis skripsi tentang Mohammad Natsir dan Abu al-A'la al-Maududi yang kemudian diterbitkan pada tahun 2001.[4] Skripsi ini kemudian sering dijadikan sebagai ajuan oleh dosen dan mahasiswa ketika mereka melakukan penelitian pemikiran politik Islam. Beberapa bagian dari skripsi tersebut pun telah terbit di Malaysia.[5]

[4] Lihat Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Relasi Islam Dan Negara Dalam Perspektif Modernisme Dan Fundamentalisme* (Magelang: Indonesia Tera, 2001).

[5] Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Konsep Negara Era Moden," *PEMIKIR* 31 (2003). 233-258. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Hubungan Agama Dan Negara: Pengalaman Indonesia," *PEMIKIR* 30 (2003). 33-120.

Langkah awal ketika saya meneliti model ini adalah dengan membaca karya Yusril Ihza Mahendra[6] dimana dia mengupas secara sistematik tentang perkembangan partai Masyumi yang dilihat sebagai representasi Modernis di Indonesia dan Partai Jama'ati-i-Islami sebagai wakil Fundamentalisme di Pakistan. Kerangka yang dibangun oleh Yusril ini memang cukup menarik, sebab dia seperti memegang dan menggiring pembaca dalam dunia penelitian yang sudah dia lakukan. Sehingga salah satu buku yang habis saya baca adalah karya Yusril. Disamping tulisan Yusril, buku lain yang cukup menarik untuk melihat perbandingan dan analisa pemikiran adalah karya Greg Barton yang merupakan disertasinya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia pada tahun 1999.[7] Jika Yusril menggiring saya pada model pemahaman terhadap gerakan politik Islam yaitu Partai Masyumi di Indonesia dan Partai Jama'ati Islami di Pakistan, maka Greg Barton memberikan model bagaimana mengkaji pemikiran beberapa tokoh secara komprehensif. Disini Greg Barton meneliti empat tokoh pemikir Islam di Indonesia yaitu Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Djohan Effendi, dan Ahmad Wahib.[8]

Namun, belakangan saya juga membaca beberapa karya dari peneliti terkenal dari luar negeri yang melakukan penelitian komparasi, seperti Clifford Geertz, John R. Bowen, dan Martin van Bruinessen. Clifford Geertz dari Amerika Serikat pernah meneliti Indonesia dan Marokko,[9] John R. Bowen dari Amerika juga pernah

[6] Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme Dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) Dan Partai Jamâ'at-I-Islâmî (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999).

[7] Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid*.

[8] Lihat juga beberapa karya Barton lainnya: Greg Barton, "Neo-Modernisme: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia," *Studia Islamika* 2,3 (1995).1-75,idem, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernist in Neo-Modernist Thought," *Islam and Christian-Muslim* 8,3 (1997).

[9] Lihat beberapa karya Geertz dan karya mengenai dirinya sebagai seorang antropolog terkemuka. Lihat karya tentang Geertz, dalam Inglis, *Clifford Geertz: Culture,*

mengkaji Aceh dan salah satu kawasan di Perancis,[10] sedangkan Martin van Bruinessen dari Belanda meneliti Indonesia dan komunitas Kurdi di Irak.[11] Saya juga melihat bahwa supervisor

Customs and Ethics. Asad, "Anthropological Conception of Religion: Reflection on Geertz." 237-59. Jr, "A Note on Geertz as a Cultural Essayist." 30-4. John Morgan, "Religion and Culture as Meaning Systems: A Dialogue between Geertz and Tillich," *The Journal of Religion* 57,4 (1997). 363-75. Nancy K. Frankenberry and Hans H. Penner, "Clifford Geertz's Long-Lasting Moods, Motivations, and Metaphysical Conceptions," *The Journal of Religion* 79,4 (1999).617-40. Richard Handler, "An Interview with Clifford Geertz," *Current Anthropology* 32,5 (1991). 603-13. Baca juga beberapa karya Geertz, misalnya Clifford Geertz, "An Incostant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times," *Annual Review of Anthropology* 31 (2002), Geertz, "Konflik Dan Intergrasi Agama Dan Masyarakat Di Mojokuto.", Geertz, *Negara:The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Geertz, *The Religion of Java*, Geertz, "The Religion of Java.", Geertz, "Ritual and Social Change: Javanese Example.", Clifford Geertz, "Studies in Peasant Life: Community and Society," *Biennial Review of Anthropology* 2 (1961).

[10] Mengenai karya Bowen, lihat beberapa diantaranya: John Bowen, "The Development of Southeast Asian Studies in the United States," *UCIAS Edited*, no. 3, The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines (2003), Bowen, "Elaborating Scripture: Cain and Abel in Gayo Society.", Bowen, "The Forms Culture Takes: A State-of-the-Field Essay on the Anthropology of Southeast Asia.", Bowen, *Muslims through Discourse*, John R. Bowen, "On Scriptual Essentialism and Ritual Variation: Muslim Sacrifice in Sumatra and Morocco," *American Ethnologist* 19,4, no. Imagining Identities: Nation, Culture, and the Past (1992), Bowen, *Religion in Practices: An Approach to the Anthropology of Religion*, John R. Bowen, "Salat in Indonesia: The Social Meanings of an Islamic Ritual," *Man* 24,4 (1989), Bowen, *Sumatran Politics and Poetics: Gayo History, 1900-1989*, Bowen, "The Transformation of an Indonesian Property System: "Adat," Islam, and Social Change in the Gayo Highlands.", John R. Bowen, "'You May Not Give It Away": How Social Norms Shape Islamic Law in Contemporary Indonesian Jurisprudence," *Islamic Law and Society* 5, no. 3 (1998). Bowen, "Narrative Form and Political Incorporation: Changing Uses of History in Aceh, Indonesia."

[11] Lihat beberapa karya Martin van Bruinessen berikut ini: Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, and Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*, Martin van Bruinessen, "Muslim Fundamentalism: Something to Be Understood or to Be Explained Away?," dalam *An Anthology of Islamic Studies*, ed. Howard M. Federspiel (Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University, 1996), idem, "Muslim of the Dutch East Indies and the Caliphate Question," *Studia Islamika* 2,3 (1995), idem, "The Origins and Development of Sûfî Orders (*Tarekat*) in Southeast Asia.", idem, "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia.", idem, "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia Paper Was Written for the International Colloquium " in *L'islam politique à l'aube du XXIème siècle* (Tehran: 2002), Bruinessen and Howel, eds., *Sufism and the 'Modern' in Islam*. idem, "Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order," dalam *Sufism and the 'Modern' in Islam*, ed. Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (New York: I.B. Tauris, 2007), Bruinessen, *Tarekat Nasyabandiah Di Indonesia*.

disertasi saya, Joel S. Kahn juga melakukan hal yang sama yaitu melakukan penelitian mengenai dunia Melayu di Indonesia, Malaysia, dan Singapura.[12] Jadi, kajian komparasi ternyata sangat marak dilakukan oleh peneliti luar negeri, yang pada gilirannya memberikan makna bahwa mereka mengkaji Islam atau masyarakat Islam dari berbagai pendekatan ilmu-ilmu sosial.

Untuk memperkuat pemahaman saya terhadap isu-isu perbandingan, maka buku lain yang saya terpesona adalah Azyumardi Azra,[13] dimana dalam buku saya terakhir, *Wajah*

[12] Jomo and Shabery, "Malaysia's Islamic Movement.", Joel S. Kahn, "Ideology and Social Structure in Indonesia," *Comparative Studies in Society and History* Vol.20, No.1 (1978), idem, "Islam, Modernity, and the Popular in Malaysia.", idem, "Melayu According to P Ramlee: The East, the West and the Entertainer," *The Edge* (2007), idem, *Minangkabau Social Formations: Indonesian Peasants and the World-Economy*, idem, *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*.

[13] Lihat beberapa karya: Azyumardi Azra, "Antara Kesetiaan Dan Perbenturan: Nasionalisme, Etnisitas, Dan Agama Di Indonesia Dan Malaysia," dalam *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*, ed. Edy A. Effendy (Jakarta: Zaman Wacan Mulya, 1999), idem, "Bali and Southeast Asian Islam: Debunking the Myths," dalam *After Bali: The Threat of Terrorism in Southeast Asia*, ed. Kumar Ramakrishna dan See Seng Tan (Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies, 2003), idem, "Globalization of Indonesian Muslim Discourse: Contemporary Religio-Intellectual Connection between Indonesia and the Middle East," dalam *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes Towards Modernity and Identity*, ed. Johan Meuleman (Jakarta: INIS (Indonesian-Netherland Cooperation in Islamic Studies), 2001), idem, "Guardian the Faith of the Ummah: The Religio-Intellectual Journey of Mohammad Rasjidi," *Studia Islamika* 1, no. 2 (1994), idem, "H.M. Rasjidi, BA; Pembentukan Kementrian Agama Dalam Revolusi," dalam *Menteri-Menteri Agama Ri: Biografi Sosial Politik*, ed. Azyumardi Azra and Saiful Umam (Jakarta: INIS, PPIM, dan Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998), idem, "Historiografi Islam Indonesia: Antara Sejarah Sosial, Sejarah Total, Dan Sejarah Pinggir," dalam *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam Di Bumi Nusantara*, ed. Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Bandung: Mizan, 2006), idem, *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal*, idem, *Islam Reformis Dinamika Intelektual Dan Gerakan* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), idem, "Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Indonesia Abad 17 (Sebuah Esei Untuk 70 Tahun Prof. Dr. Harun Nasution," dalam *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, ed. Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution (Jakarta: LSAF, 1989), idem, "Kebangkitan Islam Akan Muncul Dari Melayu," *Ulumul Qur'an* VII,1 (1996), idem, *Menuju Masyarakat Madani* (Jakarta: Logos, 1999), idem, *Pendidikan Islam: Tradisi Dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos, 1999), idem, "Pengantar: Melacak Pengaruh dan Pergeseran Orientasi Tamatan Kairo," dalam *Pendidikan Islam Dan Pergeseran Orientasi: Studi Kasus Alumni Al-Azhar*

Baru Islam di Indonesia (2004),[14] bagaimana keunikan kehidupan intelektualnya, khususnya ketika dia menulis disertasi tentang Sejarah Sosial Pemikiran Reformisme Islam dengan diwakili oleh tiga pemikir besar yaitu Nurdin Ar-Raniry, Abdur Rauf al-Singkili, dan Yusuf al-Makassari.[15] Saat membaca buku Azra, saya pun kemudian bertemu dengan tulisan Naquib Al-Attas tentang dunia Melayu, ketika mengupas beberapa aspek pemikiran Nurdin Ar-Raniri.[16] Tamasya intelektual ini saya lakukan tanpa ada yang menyuruh dan memaksa.

Sehingga keasyikan inilah yang membuat saya punya modal, ketika saya menulis proposal penelitian. Artinya, saya tidak ingin menulis satu proposal, jika saya belum memahami betul duduk perkara yang akan saya teliti. Pengalaman inilah yang menyebabkan saya untuk tertarik melakukan penelitian demi penelitian selanjutnya

---

(Jakarta: LP3ES, 1999), idem, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), idem, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan*, Azyumardi Azra, "The Rise of Muslim Elite Schools: A New Pattern Of "Santrinization" In Indonesia," *Al-Jami'ah* XII, no. 64 (1999), idem, "Ulama Indonesia Di Haramayn Pasang Surut Sebuah Wacana Intelektual-Keagamaan," *Ulumul Qur'an* 3, no. 3 (1992), idem dan Jamhari, "Pendidikan Islam Indonesia Dan Tantangan Globalisasi: Perspektif Sosio-Historis," dalam *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia*, ed. Jajat Burhanuddin and Dina Afrianty (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), idem, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities.", idem, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*, idem, "Militant Islamic Movements in Southeast Asia: Socio-Political and Historical Contexts," *Kultur: The Indonesian Journal For Muslim Cultures* 3,1 (2003), idem, *The Origins of Islamic Reformism: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama in the 17th and 18th Centuries*, Azra, *Surau Pendidikan Islam Tradisional Dalam Transisi Dan Modernisasi*. Lihat juga beberapa tulisan saya mengenai Azra: Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Kontribusi Azyumardi Azra Dalam Studi Sejarah Sosial Islam Di Asia Tenggara," *Profetika: Jurnal Studi Islam* 5,2 (2003), Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Studi Sejarah Sosial Islam Di Asia Tenggara: Kontribusi Azyumardi Azra," *Mimbar Agama & Budaya* XX,3 (2003).

[14] Bustamam-Ahmad, *Wajah Baru Islam Di Indonesia*.

[15] Lihat juga Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal*.

[16] Lihat misalnya Al-Attas, *Islam and Secularism*, idem, *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*, idem, *Rânîrî and the Wujûdiyyah of 17th Century Acheh*, idem, *A Commentary of the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri*. Mengenai biografi Al-Attas, dapat dibaca dalam Daud, *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*.

memakai kerangka perbandingan, namun masih dalam koridor hukum Islam. Ada beberapa buku atau tulisan ketika hendak melakukan penelitian ini, seperti saya bertemu dengan tulisan M. B. Hooker,[17] Tim Lindsey, Greg Fealy, Atho Mudzhar, dan juga beberapa tulisan sarjana terkemuka seperti Joseph Schacht,[18] Ignaz Goldziher, Wael B. Hallaq,[19] David S. Power,[20] Elizabeth Mayer.[21] Modal yang sedikit inilah kemudian yang menyebabkan saya untuk menulis proposal untuk membandingkan dua Negara, termasuk beberapa penelitian dan proyek workshop yaitu *Voices of Islam in Southeast Asia* yang belakangan saya kembangkan.

[17] Hooker, "The State and *Syariah* in Indonesia 1945-1995.", Hooker, "Introduction: Islamic Law in South-East Asia.", Hooker and Lindsey, "Public Faces of *Sharî'ah* in Contemporary Indonesia: Toward a National Madhhab.", Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa Dan Perubahan Sosial*.

[18] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1996), idem, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1975).

[19] Lihat beberapa karyanya: Wael B. Hallaq, "Ahl Al-Hall Wa-Al-'Aqd," dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1995), idem, "The Authencity of Prophetic Hadits: A Pseudo-Problem," *Studia Islamica* 89 (1999), idem, *Authority, Continity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), idem, "Consideration of the Funtion and Character of Sunni Legal Theory," *International of the American Oriental Society* 104,4 (1984), idem, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnîn Usûl Al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), idem, "Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A Development Account," dalam *Islamic Legal Interpretation*, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, dan David S. Power (Harvard: Harvard University Press, 1996), idem, "On the Origin of the Controversy About the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad," *Studia Islamica* 63 (1986), idem, "*Takhrîj* and the Contruction of Juristic Authority," dalam *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss (Leiden: Brill, 2002), idem, "Was Al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?," *International Journal of Middle East Studies* 25,4 (1993), Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?," dalam*ternational Journal of Middle East Studies* 16,1 (1984), idem, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Singapore: Asghate, 1994).

[20] David S. Power, *Studies in Qur'an and Hadîth: The Formation of the Islamic Inheritance* (Berkeley: University of California Press, 1986).

[21] Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Colorado: Westview Press, 1995), idem, ed., *Property, Social Structure, and Law in the Modern Middle East* (New York: State University of New York, 1985).

Menyusun Proposal Penelitian

Tahap menyusun proposal adalah tahap yang paling menegangkan, bagi sebuah penelitian yang melibatkan dua negara. Sebab, ketika menulis proposal, harus dipastikan bahwa persoalan yang akan diteliti adalah benar-benar dikuasai secara mendetail, sehingga ketika tahap penyusunan proposal, saya menganggap seperti sedang melamar seorang gadis yang masih perawan. Jadi, proposal saya harus mewakili keinginan saya untuk menarik hati si gadis pujaan saya. Sehingga, bahasa yang saya gunakan adalah bahasa yang sangat sederhana, agar mudah dipahami oleh para pembaca. Kemudian, saya juga melakukan kajian pustaka terhadap kajian apa saja yang telah dilakukan dalam prospek penelitian saya ini. Disinilah kemampuan kita untuk menguasai beberapa karya mutakhir mengenai topik penelitian kita. Di dalam kajian Asia Tenggara, khususnya mengenai Islam, hukum Islam, dan masyarakat Islam, selain buku-buku, jurnal-jurnal yang terbit di kawasan ini juga perlu diperhatikan, sebab kadangkala ada isu atau topik yang sedang kita kupas, ternyata sudah diteliti oleh peneliti lainnya. Sehingga kita harus mencari celah dimana kontribusi penelitian kita.

Lalu, saya juga melihat metode apa yang paling menarik untuk melakukan penelitian komparasi. Sehingga sebelum menulis proposal, biasanya saya menghabiskan waktu selama 4-5 bulan melakukan penelitian kecil-kecilan secara pribadi, untuk melihat sejauh mana sudah isu ini berkembang dalam tingkat Asia Tenggara. Siapa yang paling banyak mendapat uang, dengan isu ini. Bagaimana dia menyusun proposal, sehingga funding tertarik dengan proposal dia. Kemudian, saya juga membaca proposal-proposal yang gagal, supaya saya bisa tahu bagaimana menampilkan kelebihan proposal saya. Sehingga, bagi saya, sebagaimana ditegaskan di atas, seperti melamar seorang gadis, tentu kita harus punya kelebihan dibandingkan dengan calon lainnya.

Jadi, saya sarankan sebelum menulis atau mengkaji satu penelitian, alangkah baiknya untuk melakukan studi pendahuluan

dan betul-betul menguasai bagaimana menulis proposal dengan baik. Dalam hal ini, faktor bahasa menjadi hal yang cukup sensitif, sebab proposal saya akan dibaca oleh mereka yang tidak mengerti bahasa Indonesia. Karena itu, salah satu strategi yang saya lakukan adalah lebih menekankan pada substansi ide yang harus saya jelaskan. Apa sebenarnya yang ingin dituju dari proposal saya ini. Kemudian apakah bahasanya sudah cukup sederhana. Banyak orang yang menyuruh untuk membaca proposal kepada orang lain, namun tidak saya lakukan, mengingat kadang si pembaca malah menjadikan proposal ini menjadi 'miliknya.' Dalam pengalaman saya, banyak orang yang mencuri ide dari sebuah proposal yang mereka baca. Karena itu, ketika menyuruh orang lain membaca proposal, yakinlah diri kita bahwa orang tersebut tidak menggunakan proposal kita mencari dana untuk kepentingan dirinya sendiri.

Salah satu strategi lain yang saya lakukan adalah dengan membuat bank proposal sebanyak mungkin. Ini adalah dalam rangka jika setiap ada '*call for proposal*' atau '*call for abstract*' saya sudah siap dengan proposal berikut dengan data-data yang diperlukan. Dalam hal ini, tidak sedikit yang mengatakan bahwa mengirim proposal ibarat seperti mengail ikan dalam sebuah kolam atau sungai. Jadi, kegagalan adalah hal yang sudah lumrah. Namun keberhasilan adalah satu spirit tersendiri. Jadi selama saya menyusun proposal, saya selalu mengirimnya, walaupun kadangkala saya harus ditolak, karena proposal jelek sekali, belum doktor, atau berasal dari Negara berkembang, tidak punya kawan sebagai satu tim, dan tidak memiliki lembaga sendiri. Karena itu, suka duka menulis proposal dan mengirimnya adalah hal yang memberikan kesan tersendiri, bagi saya, ketika misalnya menemukan bahwa AMAN (*Asian Muslim Action Network*) membuka peluang peneliti muda untuk melakukan pengkajian Islam di Asia Tenggara.

Sampai sekarang ada beberapa proposal yang sudah diterima seperti proposal untuk AMAN dimana saya memperoleh biaya penelitian beberapa ribu dollar. Demikian pula, proposal untuk API

(*Asian Public Intellectual*) dimana saya diberikan dana penelitian dari *The Nippon Foundatioin* di Malaysia selama 4 bulan. Ada juga proposal lain yang juga saya buat dengan kawan karib untuk membuat konferensi internasional atau workshop untuk tingkat Eropa dan Asia Tenggara yang didanai oleh *Asia Europe Foundation*, *The Japan Foundation*, *The Rockefeller Foundation*, Kedutaan Belanda di Bangkok, dan beberapa lembaga riset di Thailand. Semua proposal ini saya lakukan dengan metode komparasi atau studi kawasan untuk isu tertentu. Disamping itu, sebagai dosen di Walailak University, saya juga pernah mendapatkan kesempatan melakukan penelitian di Malaysia dan juga dari kampus tersebut.[22] Bahkan, ketika saya melakukan penelitian doktoral, saya masih tetap melakukan penelitian komparasi dengan mengambil fokus kajian pada gerakan Islam, yaitu Jama'at Tabligh di Aceh dan Kuala Lumpur.[23]

Dalam menyusun proposal, salah satu hal yang cukup penting adalah mengikuti petunjuk yag dikenal dengan istilah *guidelines*. Saran saya adalah jangan pernah menulis proposal diluar petunjuk yang diinginkan oleh calon pemberi dana. Kesan saya, setiap lembaga asing pasti menerima ratusan bahkan ribuan proposal penelitian setiap tahun. Jadi mereka akan mereview hal-hal yang menjadi tujuan atau isi dari petunjuk pembuatan proposal tersebut. Pengalaman di AMAN, pada tahun 2006, saya menemukan lebih dari 70 proposal yang masuk yang diseleksi oleh komite regional. Mereka harus menyaring untuk memilih lima yang terbaik. Kebetulan, saya sempat melihat proposal tersebut, hampir semuanya sangat bagus dan ditulis secara baik oleh calonnya, namun mereka kadang 'terlalu bagus' menulis, namun tidak mengikuti petunjuk atau tujuan yang diinginkan oleh calon donor.

[22] Hasil penelitian ini bisa dibaca dalam Bustamam-Ahmad, "From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Case of Malaysia."

[23] Bustamam-Ahmad, "The History of *Jama'ah Tabligh* in Southeast Asia: The Role of Islamic Sufism in Islamic Revival."354-400.

Ada juga strategi lain yang diwajibkan ketika menulis proposal yaitu partner atau institusi yang akan menjadi tuan rumah (*host*) ketika kita meneliti. Dalam hal ini, saya lebih menyarankan untuk mencari partner yang sudah diakusi reputasinya secara internasional, sehingga fundings dapat melihat langsung kualitas calon dan jaringan yang dimilikinya. Ketika saya melakukan penelitian, sarjana di kawasan Asia Tenggara yang terkemuka saya dekati melalui pertemuan dalam beberapa forum internasional atau karena ada perjumpaan yang tidak disengaja. Mereka akhir menjadi mitra saya ketika saya memerlukan mereka untuk memberikan bantuan sebagai patner dalam proyek penelitian saya. Jadi model mencari jaringan adalah salah satu strategi yang cukup penting dalam melakukan penelitian antar negara.

Hal lain yang cukup penting dalam menulis atau mempersiapkan proposal adalah menyusun budget secara realistik dan tidak 'mengada-ada.' Banyak mereka yang gagal dalam melakukan penelitian komparasi karena menulis budget diluar dugaan, sehingga donor memandang ini tidak realistik. Akibatnya ditolak dan kadang malah dianggap berlebihan. Donor dalam setiap program mereka telah melakukan semacam *need assessment* untuk budget penelitian. Untuk ukuran Asia Tenggara, uang 5000 dollar adalah tidak banyak, namun cukup untuk melakukan penelitian di salah satu negara. Namun, ada juga donor yang memberikan puluhan ribu dollar untuk satu proyek, untuk membuat si peneliti merasa 'nyaman' selama di lapangan. Selain uang riset, mereka juga diberikan asuransi kesehatan yang menjadi hal yang cukup penting dalam melakukan penelitian komparasi. Jadi, saran saya sebelum melakukan penelitian di luar negeri, hendaklah si peneliti menanyakan atau mencari informasi harga-harga tiket, akomodasi, *living allowance* dan sebagainya. Karena setelah menyusun budget, ada isu lain yang cukup penting yaitu justifikasi budget, dimana setiap angka yang ditulis harus diberikan alasan. Pengalaman saya, ada dana yang hendak dibatalkan untuk diberikan kepada

salah satu proyek penelitian saya, namun karena saya mampu memberikan alasannya, maka dana tersebut berhasil saya dapatkan. Jadi tulisah budget yang cukup realistik dan tidak terlalu fantastik. Trik yang mungkin dilakukan adalah dengan rajin bertanya pada peserta sebelumnya bagaimana budget. Sebab kadang kala lembaga asing tidak memberikan batas yang wajar, namun mereka punya standar yang menjadi rujukan, sehingga, salah satu cara lain adalah membandingkan petunjuk antara masing-masing funding yang mendanai penelitian komparasi.

Setelah proposal siap, maka tempatkan dalam satu folder di komputer anda, supaya siap "jual." Trik-trik di atas adalah hanya sekelumit pengalaman pribadi saya, yang mungkin bermanfaat. Namun yang paling pasti adalah persiapkan proposal dan belajar menulis proposal selama berbulan-bulan. Karena itu, jangan pernah putus asa dengan kegagalan ketika memasukkan proposal penelitian. Pengalaman saya mungkin telah begitu banyak ditolak dan bahkan tidak pernah mendapat respon dari lembaga donor, tentu dengan berbagai alasan di atas, namun saya tetap ada keyakinan bahwa proposal saya ini bermanfaat. Makanya, ketika saya mengetahui proposal saya ditolak, maka saya langsung merevisi dengan memulai pada tahap awal lagi, dimana mungkin penelitian saya sudah pernah dilakukan atau didanai oleh lembaga lain, sehingga mereka menolak proposal saya.

'Menjual' Proposal

Di dunia ini, kalau ingin menjadi peneliti terkenal, maka rajin-rajinlah mengaji di depan *google* atau sering jalan-jalan ke berbagai pusat penelitian. Sebab lalulintas uang selalu bersumber pada dua hal tersebut. Bagi saya, google sudah menjadi 'Tuhan informasi', dalam dunia ini, sebab hampir semua berita bisa diperoleh.

Trik mencari *fundings*: *Pertama*, salah satu persoalan yang paling mendasar adalah mengamati situasi global, terutama jika ada

perubahan skenario global setiap 10-15 tahun sekali. Lembaga-lembaga donor, apapun nama dan asal uang mereka, selalu menjadi perantara kepentingan global. Sebagai contoh, penelitian tentang Khomeini dan Revolusi Iran, begitu mencuat sejak awal tahun 1980-an. Lembaga yang meneliti tentang budaya dan sub-kultur menjadi satu trend begitu menggema sejak paska-2001. Awal tahun ini, penelitian demi penelitian yang mengarah pada kajian Cina dan India, sudah menunjukkan tanda-tanda ke permukaan. Jadi, ketika anda menyusun proposal, khususnya yang terkait dengan penelitian antar bangsa, usahakan untuk mengaitkan dengan isu global yang sedang berkembang.

Kedua, *Funding* yang baik adalah funding yang mendanai peneliti pemula, dimana mereka ingin menciptakan satu jaringan dan jalinan di satu kawasan. Dia Asia Tenggara, misalnya, ada AMAN yang didanai oleh Rockeffeler Foundation; API (*Asia Public Intellectual*) yang didanai oleh The Nippon Foundation, dan *Asian Scholar Foundation* (ASF) yang dibiayai oleh Ford Foundation. Kebanyakan dari agenda kerja *funding* ini adalah mendanai riset yang dilakukan oleh peneliti pemula antar bangsa. Contoh lain yang selalu menjadi rebutan adalah SEASREP yang dibiayai oleh The Toyota Foundation, Jepang. Menurut kawan yang mengelola dana-dana tersebut, setiap tahun, proposal yang paling banyak masuk adalah proposal yang berasal dari Indonesia, khususnya Jakarta dan Yogyakarta. Jadi, pada intinya lembaga-lembaga ini kemudian mewajibkan para peneliti untuk melakukan studi perbandingan. Namun orang Indonesia selalu menjadi barisan pertama yang menjadi pengirim proposal yang terbanyak.

Ketiga, usahakan membuat daftar funding dan *deadline* mereka, sehingga anda punya waktu untuk menyusun proposal atau setidaknya untuk ikut ronde selanjutnya. Harus diakui untuk tingkat Asia Tenggara, program penelitian antar bangsa selalu dibuka setiap tahun. Jadi, janganlan 'menanam lada, ketika pesawat baru sampai.'

Serba Serbi Administrasi Penelitian

Ketika proposal anda diterima, maka harus dipikirkan beberapa isu penting yang mungkin tidak pernah terpikirkan sebelumnya ketika saya menulis proposal. Misalnya, saya harus mendapatkan izin melakukan penelitian di satu negara atau visa tertentu. Pengalaman di Malaysia, untuk mengurus izin penelitian, diperlukan waktu 6 bulan lebih dan kadang kala menguras tenaga, emosi dan uang yang tidak sedikit. Jadi usahakan untuk konteks Malaysia anda harus betul hapal bagaimana sirkulasi pendaftaran visa dan permit lainnya. Masing-masing negara punya aturan tersendiri, bahkan untuk riset yang cukup sensitive, maka izin tidak didapatkan sama sekali. Ada pengalaman saya ketika beberapa kali melakukan penelitian di Malaysia, izin hanya diberikan pada beberapa negeri tertentu. Karena itu, kadang saya tidak dibolehkan untuk melakukan di tempat yang kita inginkan. Bahkan ada kawan yang mendapatkan dana sekian besar, namun penelitiannya batal, karena dia tidak bisa mendapatkan izin dari pemerintah setempat. Ada isu seperti terorisme dan isu perbatasan yang selalu sulit sekali untuk mendapatkan izin. Kadang lembaga partner sudah siap, namun aspek keamanan menjadi hal lain yang tidak pernah terbayangkan oleh kita. Jadi cara yang paling aman adalah mengikuti semua aturan dan sedikit melakukan *zig zag*.

Ada juga isu yang cukup menarik yaitu kepada siapa saya harus bertanya dan dimana saya harus memulai untuk melakukan riset. Proses ini kadang kala membutuhkan waktu yang berbulan-bulan, terlebih bagi mereka yang melakukan penelitian etnografi.[24] Isu ini juga ditambah dengan persoalan dimana kita harus tinggal dan siapa yang harus kita percayai selama penelitian. Jadi, janganlah memandang bahwa begitu mendapatkan uang penelitian, maka semuanya akan berjalan dengan mulus. Pengalaman saya misalnya, untuk melakukan penelitian di Malaysia, saya harus menghubungi partner di salah satu

[24] Buku yang bagus untuk melakukan penelitian lapangan seperti ini adalah Spradley, *Participants Observation*, idem, *The Ethnographic Interview* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979).

kampur ternama disana. Setelah itu, saya harus melakukan revisi proposal supaya isu-isu sensitif tidak ada didalamnya. Kemudian, saya harus melakukan hal-hal lain yang bersifat administratif sehingga ini semua kadang kala menyulitkan sekali.

Ketika ke lapangan, saya menghubungi beberapa kawan di kampus Universiti Malaya untuk mengatakan bahwa saya sedang melakukan penelitian. Mereka lalu memberikan kontak person di Kelantan dan siapa saja yang harus dihubungi. Lalu saya juga sempat ke kantor PAS untuk bertanya beberapa isu penting yang menjadi perhatian dalam proyek penelitian saya. Dalam melakukan hal ini, komunikasi atau gaya bertutur menjadi sangat penting. Untuk hal yang pertama saya lakukan selama satu bulan adalah melakukan studi kepustakaan tentang isu yang saya teliti serta mewawancarai beberapa orang yang menjadi informan saya. Bagi saya, ke Kelantan adalah hal yang cukup penting, namun aspek keamanan dan izin riset adalah hal lain yang perlu saya perhatikan. Karena itu, akses pada informasi adalah hal yang paling urgen. Saya tidak banyak menghabiskan waktu untuk jalan-jalan, namun setiap hari mencari dan memburu data yang saya perlukan.

Hingga disini penelitian saya memang harus bertarung dengan waktu, karena waktu dan kesibukan lain yang cukup menyita. Akhirnya untuk menyelamatkan waktu yang tersisa saya pun akhir menulis setiap apa yang temui di lapangan, sebab dari cara ini saya bisa membuat laporan tengah dan akhir. Ini karena menyangkut dengan pengiriman dana penelitian yang dikirim secara bertahap-tahap, sehingga jika peneliti tidak memiliki perkembangan yang cukup signifikan, maka funding akan membatalkan transferan uang berikutnya. Karena itu, melakukan penelitian dengan lembaga asing adalah bagaimana memberikan komitmen kepada mereka, setelah mereka memberikan uang. Jadi belajar dari komitmen inilah yang membuat saya sangat serius ketika saya melakukan penelitian di Kelantan dan Aceh.

Saya memulai dengan menulis sejarah kedua negeri ini, dengan

melihat persamaan dan perbedaan sejarah. Serta beberapa isu-isu penting yang mencuat, seperti administrasi hukum Islam di kedua negeri ini, menjadi perhatian saya ketika menulis laporan. Demikian pula, saya melihat aspek social dan politik yang mengitari isu hukum Islam. Perbandingan ini kemudian menghasilkan satu laporan yang akan diterbitkan Silkworm di Thailand.[25] Analisa dan kesimpulan agaknya bukanlah yang paling penting, namun inilah yang saya ingin tekankan ketika menulis laporan. Apakah kita mampu menguasai masalah dan bisa menjawab setiap persoalan yang diangkat dalam tulisan tersebut. Jadi saya berusaha untuk menulis laporan secara total dan mau membuat asal-asalan. Karena itu, beberapa bagian dari isi penelitian ini kemudian saya presentasikan. Bahkan untuk menulis laporan akhir, saya mendapat kesempatan untuk melakukan *visiting research* di Walailak University, Thailand, dimana pada beberapa bulan berikutnya saya menjadi dosen disana. Jadi inilah berkah tersembunyi dari awal kegiatan akademik saya yang kemudian saya terdampar di Melbourne untuk studi program S3.

Ada beberapa hal yang bisa disimpulkan di dalam bab ini. *Pertama*, bahwa kajian komparasi dan studi kawasan adalah topik yang cukup menantang bagi peneliti muda. Dalam konteks ini, latar belakangan studi Islam, khususnya hukum Islam dapat dijadikan sebagai 'modal' untuk melakukan berbagai tema penelitian. Dalam hal ini, penelitian yang bisa dianai adalah penelitian yang 'membumi' yakni tema-tema sosial dan punya hubungan erat dengan konteks kekinian. *Kedua*, di dalam melakukan penelitian, studi pendahuluan sangatlah penting. Karena dari studi pendahuluan tersebut, kita akan bisa mengetahui apa saja yang sudah dilakukan oleh peneliti lain mengenai topik yang akan kita kaji. Di samping itu, ilmu-ilmu bantu seperti keahlian di dalam melihat berbagai tema penelitian,

[25] Bustamam-Ahmad, *Islamic Law in Southeast Asia: A Study of Its Application in Aceh and Kelantan*. (Chiang Mai: Silkworm, 2009).

khususnya studi Islam, sangat berguna. Sebab, terkadang ilmu bantu tersebut malah mampu memperkuat landasan proposal kita. *Ketiga*, pengalaman meneliti di beberapa negara adalah pengalaman yang lazim dilakukan oleh peneliti di luar negeri. Sebab mereka mampu mendapatkan gambaran yang komprehensi mengenai satu topik atau tema, yang terjadi pada beberapa komunitas yang lintas negara. *Keempat*, di dalam menulis proposal penelitian, walaupun latar belakangan hukum Islam, hendaklah melihat hal-hal yang serius, sehingga proposal yang dihasilkan juga bisa menarik para donor. *Kelima*, sebagaimana telah saya jelaskan di dalam kajian ini, satu hal yang amat penting di dalam melakukan penelitian lapangan adalah jangan pantang menyerah terhadap kegagalan demi kegagalan. Sebab dari kegagalan tersebut kita bisa memahami dan mengetahui sejauh mana kelemahan kita sebagai peneliti pemula di dalam kancah internasional. Akhirnya, pengalaman saya ini akan menjadi catatan awal bahwa untuk melakukan penelitian komparasi, apalagi dua negara yang ternyata begitu panjang prosesnya. Paparan di atas, mulai kegiatan saya mencari bahan, duit, informasi tentang bagaimana melakukan prosedur izin, serta akibat dari penelitian tersebut, agaknya menjadi semacam masukan awal pembaca untuk memikirkan harus memulai darimana proses tersebut, termasuk dengan melihat kelebihan dan kelemahan kita masing-masing dalam melakukan penelitian komparasi ini.

Memasukkan Aceh dalam Penelitian: Ihwal Acehnologi

Banyak yang mempertanyakan mengapa saya tidak pernah menulis buku tentang Aceh. Padahal tulisan saya mengenai Aceh pun tidak sedikit.[26] Namun sebelum dikupas tentang bagaimana 'menyisipkan'

[26] Lihat misalnya Bustamam-Ahmad, "Menakar Harga Kemarahan Orang Aceh: Etnografi Kekerasan Di Indonesia." Lihat beberapa bab khusus mengenai Aceh dalam Bustamam-Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam Di Indonesia,* dan idem, *Wajah Baru Islam Di Indonesia*. Baca juga idem, "The Application of Islamic Law in Indonesia:

Aceh dalam karir akademik, terlebih dahulu diceritakan bagaimana memulai proyek Acehnologi ini. Pada tahun 2000, ketika saya masih menjadi mahasiswa di IAIN, saya berusaha sekuat tenaga untuk memperkenalkan "penulis Aceh" khususnya dari IAIN Ar-Raniry ke pentas nasional. Caranya adalah mengusahakan agar karya-karya mereka bisa dibaca secara nasional, yang tentu saja harus diterbitkan di pulau Jawa. Saat itu, selain mengedit karya mereka, saya juga mencoba mendekati penerbit di Yogyakarta agar mau menerbitkan karya "penulis Aceh." Tanpa disadari, upaya ini telah menghasilkan puluhan buku penulis Aceh yang dikosumsi secara nasional. Buku-buku tersebut kemudian sering menjadi rujukan atau bahan diskusi di Aceh.

Dalam melakukan upaya ini, sama sekali saya tidak menaruk nama saya atau apapun yang berkaitan dengan identitas saya. Karya "penulis Aceh" dibiarkan dinilai dan diterbitkan, walaupun ada beberapa buku yang kemudian mengalami cetak ulang atau dibedah di beberapa harian nasional. Proyek pribadi ini kemudian sangat berhasil, karena setelah itu, beberapa "penulis Aceh" bisa *go national*. Di samping itu, saya juga menerjemahkan buku tentang Aceh yang ditulis oleh Hasbi Amiruddin mengenai peran ulama di Aceh.[27] Disamping menerjemahkan karya tentang Aceh, saya juga berusaha untuk memberikan "akses" kepada "penulis Aceh" supaya karya-karya mereka bisa diterbitkan di jurnal tingkat nasional. Al-hasil, upaya ini telah memperlihatkan tidak hanya "panen doktor" di IAIN, tetapi juga "panen professor" yang tidak sedikit karya mereka terbit di tingkat nasional.

Upaya mempublikasikan karya dari "penulis Aceh" juga berlanjut

---

The Case Study of Aceh." idem, "From *Teungku* to *Ustaz*: A Potrait of Islamic Education in Aceh, Indonesia". idem, "From Making Peace to Making Project: A Portrait of Security in Aceh, Indonesia " in *Interfaith Conference on "Multi-Culturalism and Global Peace"* (Pattani Prince of Songkhla University, 2011). idem, "Pengantar Penerjemah: Membangun Kembali Jati Diri Ulama Aceh." Ini belum lagi dengan tulisan yang ditulis pada harian lokal di Aceh, *Serambi Indonesia*.

[27] Amiruddin, *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*.

hingga saya studi S-2 di Malaysia. Saat itu, saya membawa beberapa naskah dari "penulis Aceh" pada penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia. Saya diundang untuk "mempertahankan" naskah "penulis Aceh" yang pada akhirnya beberapa karya berhasil terbit di Malaysia dalam seri *Meukuta Alam*. Upaya ini tentu saja mempererat silaturrahmi intelektual antara Aceh dan Malaysia. Walaupun dalam beberapa hal, saya juga sebagai "penulis Aceh" berhasil menerbitkan beberapa karya saya di majalah[28] dan jurnal bergensi di Malaysia yaitu *Pemikir*[29] dan *Usuluddin*.[30] Upaya ini terus dilanjutkan manakala saya melakukan penelitian komparasi sebagaimana diceritakan di atas yaitu antara Aceh dengan Kelantan dan antara Aceh dengan Sri Petaling.

Setelah 10 tahun bekerja untuk memasukkan Aceh dalam "impian intelektual" saya, maka tahun-tahun berikutnya adalah usaha untuk membingkai keilmuan mengenai Acehnologi, sebagaimana dijelaskan pada bagian *Pendahuluan* buku ini. Saat saya kembali ke Aceh tahun 2006, riset mengenai Aceh sangat luar biasa banyak. Aceh dijadikan sebagai objek studi master dan doktoral. Ada juga Aceh dijadikan objek studi bagi post-doktoral. Bahkan Aceh menjadi proyek riset di beberapa lembaga terkemuka seperti ARI di Singapura. Mereka dengan sangat tekun menerbitkan karya tentang ke-Aceh-an, mulai dari sejarah, budaya, hingga keadaan Aceh paska konflik dan Tsunami.

Dalam hal ini, jasa Anthony Reid dapat dikatakan sebagai Bapak Peletak Kejian Ke-Aceh-an Modern. Karya-karya Reid memang

[28] Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Perdebatan Mengenai Negara Islam," *SIASAH*, November 2001, idem, "Relasi Ugama (Islam) Dan Politik," *SIASAH*, October 2001.

[29] Bustamam-Ahmad, "Hubungan Agama Dan Negara: Pengalaman Indonesia." idem, "Konsep Negara Era Moden." idem, "Asas-Asas Reformasi Islam," *PEMIKIR* 43 (2006).

[30] Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Asas-Asas Reformasi Pemikiran Dalam Islam," *Usuluddin*, no. 23-24 (2006).

sangat banyak bersentuhan dengan sejarah dan kebudayaan Aceh.[31] Walaupun dia berpindah-pindah tempat tugas, namun studi tentang ke-Aceh-an masih selalu mendominasi karya-karyanya.[32] Selama di ARI, Reid selalu bertandang ke Aceh, baik sebagai penasehat bagi AI, ARTI dan ICAIOS. Di selain, membimbing mahasiswa atau peneliti mengenai ke-Aceh-an, juga selalu memiliki gagasan mengenai bagaimana Aceh distudi. Paska Reid, muncul nama Aspinnal yang merupakan murid dari Harold Crouch. Tulisan Aspinnal mengenai Aceh juga tidak sedikit, walaupun dia kerap menggunakan kacamata politik.[33] Selain Aspinnal, nama Antje Misbach dan Paul Zechola juga mulai nampak dalam studi ke-Aceh-an, selain nama baru yaitu Dina Afrianty yang meneliti tentang gender di Aceh. Dina adalah nama peneliti Aceh murid dari J. Siapno.

Adapun nama lain yang bisa dikatakan sebagai Acehnologist adalah John R. Bowen. Dia adalah peneliti tentang masyarakat Gayo[34] yang juga kerap mengunjungi Aceh untuk membina beberapa

[31] Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680*. idem, "An 'Age of Commerce' in Southeast Asian History."

[32] Reid, ed., *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*. idem, "The Cosmpolitanism and Uniqueness of Aceh." idem, "Female Roles in Pre-Colonial Southeast Asia," *Modern Asias Studies* 22,3 (1988). idem, "The Ottomans in Southeast Asia."

[33] Aspinnall, "Combatants to Contractors: The Political Economy of Peace in Aceh.", idem, "The Contruction of Grievance Natural Resources and Identity in a Separatist Conflict.", idem, "The Helsinki Agreement: A More Promising Basis for Peace in Aceh?.", idem, "Sovereignty, the Successor State, Universal Human Rights: History and International Structuring of Acehnese Nationalism," *Indonesia*, no. 73 (2002).

[34] Lihat beberapa karya Bowen berikut: Bowen, "The Development of Southeast Asian Studies in the United States.", Bowen, "Elaborating Scripture: Cain and Abel in Gayo Society.", Bowen, "The Forms Culture Takes: A State-of-the-Field Essay on the Anthropology of Southeast Asia.", Bowen, *Muslims through Discourse*, Bowen, "On Scriptual Essentialism and Ritual Variation: Muslim Sacrifice in Sumatra and Morocco.", Bowen, "Salat in Indonesia: The Social Meanings of an Islamic Ritual.", Bowen, *Sumatran Politics and Poetics: Gayo History, 1900-1989*, Bowen, "The Transformation of an Indonesian Property System: "Adat," Islam, and Social Change in the Gayo Highlands.", Bowen, "'You May Not Give It Away': How Social Norms Shape Islamic Law in Contemporary Indonesian Jurisprudence."

peneliti muda di Banda Aceh. Dari tangan Bowen, studi mengenai masyarakat Gayo dapat dibaca secara internasional. Disini Bowen menggunakan sejarah dan antropologi sebagai pisau bedah dalam menganalisa masyarakat Gayo.[35]

Selain Reid dan Bowen, nama lain yang paling kerap dirujuk dalam studi Acehnologi adalah Denys Lombard.[36] Lombard dipandang telah berjasa dalam membuka satu episode sejarah terpenting Aceh yaitu mengenai tatanan pemerintah Aceh pada era Sultan Iskandar Muda.[37] Karena itu, karya Lombard menjadi ”bacaan wajib” bagi siapa saja yang ingin membuka sejarah Aceh, khususnya era kegemilangan Sultan Iskandar Muda. Selain Lombard, di Perancis juga ada nama Braginsky yang menekuni tentang sejarah sastra dan sufi di Aceh. Walaupun dia masuk dalam kategori kajian Melayu, namun beberapa halaman karya-karyanya tidak bisa menafikan sejarah Hamzah Fansuri di Aceh.[38] Jika kita menyebut nama Hamzah Fansuri, maka nama seperti Syed Naquib al-Attas tidak bisa ditinggalkan dalam literatur Acehnologi.[39] Jadi, sebenarnya para penggagas Acehnologi sudah cukup banyak. Adapun contoh lain adalah Mark Durie yang meneliti Aceh dari sisi tata bahasa.[40]

[35] Kahn, "Review Work(S): Sumatran Politics and Poetics: Gayo History, 1900-1989." 842..

[36] Tentang Lombard lihat Henri Chambert-Loir, "Pengabdian Seumur Hidup: Denys Lombard, 1938-1998,” dalam *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, ed. Henri Chambert-Loir dan Hasan Muarif Ambary (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999). 13-28.

[37] Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*.

[38] Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah Dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad 7-19*, Vladimir Braginsky, "The Name and the Named: On the Extent of Hamzah Fansuri's Renown in the Malay Indonesian World (Notes and Materials),” dalam *Knowledge, Language, Thought and Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*, ed. Wan Mohd Nor Wan Daud dan Muhammad Zainiy Uthman (Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, 2010). 365-430.

[39] Al-Attas, *A Commentary of the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri*, Al-idem, *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*, idem, *Rânîrî and the Wujûdiyyah of 17th Century Acheh*.

[40] Durie, "Framing the Acehnese Text: Language Choice and Discourse Structures

Apa yang saya lakukan ternyata masih terlalu dini dikatakan sebagai penggagas kajian bidang ilmu ke-Aceh-an. Para sarjana sekalibar Reid, Bowen, Lombard adalah ilmuwan yang telah memperkenalkan Aceh pada masyarakat ilmu di tingkat internasional. Karena itu, setelah mencoba memahami studi ke-Aceh-an dalam sepuluh tahun terakhir, ternyata karya tentang Aceh sangat banyak, namun masih berserakan di sana-sini. Salah satu organisasi ilmiah di Belanda mencoba mengumpulkan studi mengenai Aceh dalam sebuah website dimana disitu ditemukan ratusan buku mengenai Aceh, mulai dari zaman Snouck hingga karya orang Aceh era 1980-an. Semua ini menunjukkan bagaimana studi Aceh telah banyak membantu kita dalam memahami tidak hanya sejarah, tetapi juga budaya Aceh.

Hingga disini, buku ini telah menyentuh dari beberapa aspek studi ke-Aceh-an. Isi dan isu yang dikupas dalam buku ini tentu merupakan persoalan kontemporer. Karena itu, buku ini adalah bagian kecil dalam upaya terus menerus memperkenalkan studi Aceh kepada generasi sekarang dan generasi yang akan datang. Karena itu, pengalaman kecil ini diharapkan mampu memberikan spirit bagi generasi mudah untuk menstudi sejarah dan kebudayaan Aceh yang masih banyak belum disentuh oleh penelitian terdahulu.

---

in Aceh.", idem, "Proto-Chamic and Acehnese Mid Vowels: Towards Proto-Aceh-Chamic."

DAFTAR PUSTAKA

Abas, Nasir. *Membongkar Jamaah Islamiyah: Pengakuan Mantan Ketua JI*. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2009.

Abdullah, Irwan. *Kontruksi Dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

———. "Tumbuh Dan Berkembangnya Kaum Pengusaha di Aceh (Sebuah Pengantar Ke Arah Pemahaman Konseptual)." dalam *Bersama Induk Semang: Kearifan Tradisional Dan Semangat Kewirausahaan Pedagang Pidie Aceh*, diedit oleh Irwandar, xiii-xxxviii. Yogyakarta: Relief Press, 2003.

Abdullah, M. Amin. "Al-Ta'wîl Al-'Ilmî: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 39, 2 (2001): 359-91.

———. "Kajian Ilmu Kalam Di Iain Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 65, 6 (2000): 78-101.

———. "New Horizons of Islamic Studies through Socio-Cultural Hermeneutics." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 41,1 (2003): 1-24.

Abdullah, Muhammad Adli, Sulaiman Tripa, and Teuku Muttaqin. *Selama Kearifan Adalah Kekayaan: Eksistensi Panglima Laot Dan Hukom Adat Laot Di Aceh*. Diedit oleh Mohd. Harun Pawang Rasyid, Helmi Hass dan Murizal Hamzah. Banda Aceh: Panglima Laot Aceh, 2006.

Abdullah, Taufik. "Adat." dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, diedit oleh John L. Esposito, 19-21. New York: Oxford University Press, 1995.

———. "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau." *Indonesia* No.2 (1966): 1–24.

———. "The Formation of a Political Tradition in the Malay World." dalam *The Making of an Islamic Discourse in Southeast Asia*, diedit oleh Anthony Reid, 35-58. Clayton: Monash University, CSEAS, 1993.

———. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: Lembaga

Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1996.
———. "Lombard, Mazhab Annales, Dan Sejarah Mentalitas Jawa." dalam *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, diedit oleh Henri Chamber-Loir dan Hasan Muarif Ambary, 51-62. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.
———. "Pendahuluan." dalam *Ilmu Sosial Dan Tantangan Zaman*, diedit oleh Taufik Abdullah, 1-28. Jakarta: Rajawali Press, 2006.
———. *Schools and Pollitics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)*. New York: Modern Indonesian Project Southeast Asia Program Cornell University, 1971.
———. "Some Notes on the Kaba Tjindua Mato: An Example of Minangkabau Traditional Literature." *Indonesia* No.9 (1970): 1-22.
———, ed. *Ilmu Sosial Dan Tantangan Zaman*. Jakarta: Rajawali Press, 2006.
Abdurrahman, Muhammad. *Akulturasi Nilai-Nilai Persaudaraan Islam Model Dayah Aceh*. Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, Badan Litbang dan Diklat, Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010.
———. "The Curriculum of Islamic Studies in Traditional and Modern Dayahs in Aceh: A Comparative Study." *Al-Jami'ah* 30, no. 1 (2001): 62-97.
———. "Proses Akulturasi Nilai Persaudaraan Islam Di Dua Dayah Terpilih Di Acheh." Ph.D. Diss, University Putra Malaysia, 2009.
Abegebriel, A. Maftuh. "Ada Apa Dengan Dokumen Ji: Sebuah Penghampiran Hermeneutik." dalam *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*, diedit oleh A. Maftuh Abegebriel and A. Yani Abevero, 825-984. Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004.
Abrahamian, Ervand. "'Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution." dalam *Islam, Politics, and Social Movements*, diedit oleh IIII and Ira M. Lapidus Edmund Burke, 289-97. London: I.B. Tauris, 1988.
Aceh, Aboebakar. "Tentang Nama Aceh." dalam *Bunga Rampai Tentang Aceh*, diedit oleh Ismail Suny, 15-26. Jakarta: Bhratara, 1980.
Aceh, Eye on. "A People's Agenda? Post-Tsunami Aid in Aceh." Banda Aceh: Eye on Aceh, 2006.
Adan, Hasanuddin Yusuf. *Teungku Muhammad Dawud Beureu-Eh: Ulama, Pemimpin Dan Tokoh Pembaharuan*. Bangi: UKM Publisher, 2005.
Adek, Miftachuddin Cut. "Apakah Laut Tak Lagi Asin." *Serambi Indonesia*, 4 June 2009, 30.

Afrianty, Dina. "Transformasi Pendidikan Islam Di Minangkabau." dalam *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia*, diedit oleh Jajat Burhanuddin dan Dina Afrianty, 23-44. Jakarta: Rajawali Press, 2006.

"Agar Serambi Menjadi Mindanao." *Tempo*, 21 March 2010, 32-3.

Aguswandi, dan Judith Large, eds. *Rekonfigurasi Politik: Proses Damai Aceh, Accord: Suatu Review Internasional Untuk Inisiatif Perdamaian*. London: Conciliation Resources, 2008.

Ahmed, Akbar S. "Defining Islamic Anthropology." *RAIN* No.65 (1984): 2-4.

———. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. New York: Routledge, 1992.

Akhavi, Shahrough. "The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution." *Comparative Studies in Society and History* Vol.25, No. (1983): 195-221.

Akkach, Samer. "The World of Imagination in Ibn 'Arabi's Ontology." *British Journal of Middle Eastern Studies* 24,1 (1997): 97-113.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *A Commentary of the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986.

———. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ABIM 1978.

———. *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*. 4 ed. Bandung: Mizan, 1990.

———. *Rânîrî and the Wujûdiyyah of 17th Century Acheh, Monographs of the Malaysian Branch Royal Asiatic Society*. Singapore: MBRAS, 1966.

Al-Chaidar. *Gerakan Aceh Merdeka: Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam*. Jakarta: Madani Press, 1999.

al-Gazzalî, Al-Imâm. *Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn*. Vol. 4. Surabaya: Maktabah wa Mathba'ah Mahkota, n.d.

al-Ranirî, Syaikh Nûrdîn Muhammad Jaylanî ibn 'Alî Hasanî ibn Muhammad Hamîd. *Shirât Al-Mustaqîm*. Jeddah: Al-Haramayn, n.d.

Alfian. *Muhammadiyah: The Political Behaviour of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989.

———. "The Ulama in Acehnese Society." dalam *Reading on Islam in*

Southeast Asia, diedit oleh Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Hussain, 82-86. Singapore: ISEAS, 1985.

———, ed. *Kelompok Elit Dan Hubungan Sosial Di Pedesaan*. Jakarta: Pustaka Grafika Kita, 1988.

———, ed. *Segi-Segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh: Hasil-Hasil Penelitian Dengan Metode "Grounded Research"*. Jakarta: LP3ES, 1997.

Alfian, Ibrahim. "Aceh and the Holy War (*Prang Sabil*)." dalam *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*, diedit oleh Anthony Reid, 109-20. Singapore: Singapore University Press, 2006.

———. "Bahasa Melayu Sebagai Faktor Dinamika Pertumbuhan Bangsa." dalam *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, diedit oleh Henri Chambert-Loir dan Hasan Muarif Ambary, 467-80. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.

———. *Perang Di Jalan Allah*. Jakarta: Sinar Harapan, 1987.

———. *Wajah Aceh Dalam Lintasan Sejarah*. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1999.

Ali, A. Mukti. *An Introduction to the Government of Acheh's Sultanate*. Yogyakarta: Yayasan Nida, 1970.

Ali, Komaruddin Mohd. "Architecture: Unity of the Sacred and the Profane." dalam *Islamic Civilization in the Malay World*, diedit oleh Mohd. Taib Osman, 245-78. Kuala Lumpur dan Istanbul: Dewan Pustaka dan Pustaka dan The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2000.

Ali, Muhammad Mumtaz, ed. *Conceptual and Methodological Issues in Islamic Research: A Few Milestones*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustakan, 1996.

Allievi, Stefano, dan Jorgen Nielsen, eds. *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden: Brill, 2003.

Althesser, Louis. "Marx's New Science." dalam *Modern Interpretation of Marx*, diedit oleh Tom Bottomore, 68-83. Oxford: Basil Blackwell, 1981.

Amin, M. Masyhur. "Kedudukan Kelompok Elite Aceh Dalam Perspektif Sejarah." dalam *Kelompok Elit Dan Hubungan Sosial Di Pedesaan*, diedit oleh Alfian, 11-60. Jakarta: Pustaka Grafika Kita, 1988.

Amiruddin, M. Hasbi. *Perjuangan Ulama Aceh Di Tengah Konflik*. Yogyakarta: CENINNETS Press, 2004.

———. *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*. Diterjemahkan oleh Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad. Lhokseumawe: Nadya Foundation, 2003.

Amstrong, Karen. *A History of God*. New York: Ballatine Books, 1994.

Andaya, Barbara Watson, dan Leonard Y. Andaya. *A History of Malaysia*. 2 ed. Hampshire: Palgrave, 2001.

Andaya, Leonard Y. "Aceh's Contribution to Standards of Malayness." *Archipel* 61 (2001): 29-68.

———. "The Search for 'Origins' of Melayu." *Journal of Southeast Asian Studies* 32, no. 2 (2001): 315-30.

Anderson, Benedict. *Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*. Manila: Ateneo de Manila University Press, 2004.

Anwar, Zainah. *Islamic Revivalism in Malaysia*. Petaling Jaya: Pelanduk 1987.

Arjomand, Said Amir. "Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective." *World Politics* Vol.38, No.3 (1986): 383-414.

Asad, Talal. "Anthropological Conception of Religion: Reflection on Geertz." *Man* Vol.18, No.2 (1983): 237-59.

Asmin, Yudian W. "Reorientasi Fiqh Indonesia." dalam *Islam Berbagai Perspektif*, diedit oleh Sudarnoto Abdul Hakim, Hasan Asari dan Yudian W. Asmin, 223-32. Yogyakarta: LPMI, 1995.

Aspinnall, Edward. "Combatants to Contractors: The Political Economy of Peace in Aceh." *Indonesia* 87 (2009): 1-34.

———. "The Contruction of Grievance Natural Resources and Identity in a Separatist Conflict." *Journal of Conflict Resolution* 51, no. 6 (2007): 950-72.

———. "The Helsinki Agreement: A More Promising Basis for Peace in Aceh?" In *Policy Studies No. 20* Washington: East-West Center, 2005.

———. *Islam and Nation: Separatist in Aceh, Indonesia*. California: Stanford University Press, 2009.

———. "Sovereignty, the Successor State, Universal Human Rights: History and International Structuring of Acehnese Nationalism." *Indonesia*, no. 73 (2002): 1-24.

Avineri, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press., 1972.

Aziz, Abdul. "The Jamaah Tabligh Movement in Indonesia: Peaceful

Fundamentalist." *Studia Islamika* 11,3 (2004): 467-518.

Azra, Azyumardi. "Antara Kesetiaan Dan Perbenturan: Nasionalisme, Etnisitas, Dan Agama Di Indonesia Dan Malaysia." dalam *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*, diedit oleh Edy A. Effendy. Jakarta: Zaman Wacan Mulya, 1999.

———. "Bali and Southeast Asian Islam: Debunking the Myths." dalam *After Bali: The Threat of Terrorism in Southeast Asia*, diedit oleh Kumar Ramakrishna dan See Seng Tan, 39-57. Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies, 2003.

———. "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities." dalam *Islamic Civilization in the Malay World*, diedit oleh Mohd. Taib Osman. Kuala Lumpur dan Istanbul: Dewan Bahasa dan Pustaka dan The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2000.

———. "Education, Law, Mysticism: Constructing Sosial Realities." dalam *Islamic Civilization in the Malay World*, diedit oleh Mohd. Thaib Osman, 143-95. Kuala Lumpur dan Instanbul: Dewan Bahasa dan Pustaka dan The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2000.

———. "Globalization of Indonesian Muslim Discourse: Contemporary Religio-Intellectual Connection between Indonesia and the Middle East." dalam *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes Towards Modernity and Identity*, diedit oleh Johan Meuleman, 31-50. Jakarta: INIS (Indonesian-Netherland Cooperation in Islamic Studies), 2001.

———. "Guardian the Faith of the Ummah: The Religio-Intellectual Journey of Mohammad Rasjidi." *Studia Islamika* 1, no. 2 (1994).

———. "H.M. Rasjidi, BA; Pembentukan Kementrian Agama Dalam Revolusi." dalam *Menteri-Menteri Agama Ri: Biografi Sosial Politik*, diedit oleh Azyumardi Azra dan Saiful Umam. Jakarta: INIS, PPIM, dan Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998.

———. "Historiografi Islam Indonesia: Antara Sejarah Sosial, Sejarah Total, Dan Sejarah Pinggir." dalam *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam Di Bumi Nusantara*, diedit oleh Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, 3-29. Bandung: Mizan, 2006.

———. *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal*. Bandung: Mizan, 2002.

———. *Islam Reformis Dinamika Intelektual Dan Gerakan*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.

———. "Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Indonesia Abad 17 (Sebuah Esei Untuk 70 Tahun Prof. Dr. Harun Nasution." dalam *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, diedit oleh Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution, 358-84. Jakarta: LSAF, 1989.

———. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad Xvii Dan Xviii: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*. Bandung Mizan, 1994.

———. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad Xvii Dan Xviii: Melacak Akar Pembaharuan Pemikiran Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1994.

———. "Kebangkitan Islam Akan Muncul Dari Melayu." *Ulumul Qur'an* VII,1 (1996): 19-23.

———. *Menuju Masyarakat Madani*. Jakarta: Logos, 1999.

———. "Militant Islamic Movements in Southeast Asia: Socio-Political and Historical Contexts." *Kultur: The Indonesian Journal For Muslim Cultures* 3,1 (2003): 17-28.

———. *The Origins of Islamic Reformism: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama in the 17th and 18th Centuries*. Hawaii: University of Hawaii Press, 2004.

———. *Pendidikan Islam: Tradisi Dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos, 1999.

———. "Pengantar: Melacak Pengaruh Dan Pergeseran Orientasi Tamatan Kairo." dalam *Pendidikan Islam Dan Pergeseran Orientasi: Studi Kasus Alumni Al-Azhar*, xii-xxxi. Jakarta: LP3ES, 1999.

———. "Pengelompokkan Disiplin "Ilmu Agama": Perspektif Iain." dalam *Antologi Studi Islam: Teori & Metodologi*, diedit oleh M. Amin Abdullah, 153-62. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000.

———. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.

———. *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan*. Bandung: Rosdakarya, 1999.

———. "The Rise of Muslim Elite Schools: A New Pattern Of "Santrinization" In Indonesia." *Al-Jami'ah* XII, no. 64 (1999): 63-78.

———. *Surau Pendidikan Islam Tradisional Dalam Transisi Dan Modernisasi*. Jakarta: Logos, 2003.

———. "Ulama Indonesia Di Haramayn Pasang Surut Sebuah Wacana Intelektual-Keagamaan." *Ulumul Qur'an* 3, no. 3 (1992): 76-85.

Azra, Azyumardi, dan Jamhari. "Pendidikan Islam Indonesia Dan Tantangan Globalisasi: Perspektif Sosio-Historis." Dalam *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia*, diedit oleh Jajat Burhanuddin dan Dina Afrianty, 1-22. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.

Baharuddin, Shamsul Amri. *From British to Bumiputera Rule*. Singapore: ISEAS, 2004.

———. "Making Sense of the Plural-Religious Past and the Modern-Secular on the Islamic Malay World at Malaysia." *Asian Journal of Social Sciences* 33, 3 (2005): 449-72.

———. "The Malay World: The Concept of Malay Studies and National Identity Formation." Dalam *Malaysia: Islam, Society, and Politics*, diedit oleh Virginia Hooker dan Norani Othman, 101-25. Singapore: ISEAS, 2003.

———. "A Question of Identity: A Case Study of Malaysian Islamic Revivalism and the Non-Muslim Response." Dalam *Nation-State, Identity and Religion in Southeast Asia*, diedit oleh Tsune Ayabe, 55-77. Singapore: Singapore Society of Asian Studies, 1998.

———. "A Revival in the Study of Islam in Malaysia." *Man* 18,2 (1983): 399-404.

Bank, The World. "GAM Reintegration Needs Assessment: Enhancing Peace through Community-Level Development Programming." Banda Aceh: The World Bank, 2006.

Barnard, Timothy P., ed. *Contesting Malayness: Malay Identity across Boundaries*. Singapore: Singapore University Press, 2006.

Barr, Michael D. *Cultural Politics and Asian Values: The Tepid War*. London dan New York: Routledge Curzon, 2004.

———. *Lee Kuan Yew: The Beliefs Behind the Man*. Kuala Lumpur: Asian New Library, 2009.

Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina, 1999.

———. "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalism and

Modernist in Neo-Modernist Thought." *Islam and Christian-Muslim* 8,3 (1997): 337-42.

———. "Neo-Modernisme: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia." *Studia Islamika* 2,3 (1995): 1-75.

Bathlimus, M. Adli Abdullah, dan Saifuddin Bantasyam. "Pola Penguasaan Wilayah Laut Masyarakat Nelayan Di Kecamatan Krueng Raya, Aceh Besar: Studi Tentang Kepemilikan Wilayah Laut, Unit Sosial Pemegang Hak, Legalitas Beserta Pelaksanaannya." Banda Aceh: Faculty of Law, Syiah Kuala University, 2003.

Bayat, Asef. "Islamism and Social Movement Theory." *Third World Quarterly* Vol.26, No.6 (2005): 891-908.

Beattie, John. *Other Culture: Aims, Methods and Achiements in Social Anthropology*. Broadway House: Routledge, 1972.

———. *Other Culture: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*. Broadway House: Routledge, 1972.

Beatty, Andrew. *Variasi Agama Di Jawa: Suatu Pendekatan Anthropologi*. Diterjemahkan oleh Achmad Fedyani Saifuddin. Jakarta: Murai Kencana, 2001.

Beck, Ulrich. "Cosmopolitical Realism: On the Distinction between Cosmopolitanism in Philosophy and the Social Sciences." *Global Networks* 4, no. 2 (2004): 131-56.

Benda, Harry J. "Christian Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia." *The Journal of Modern History* 30,4 (1958): 338-47.

Bendix, Reinhard, dan Seymour Martin Lipset, eds. *Class, Status, and Power: Social Stratafication in Comparative Perspective*. New York: The Free Press, 1966.

Bentley, G. Carter. "Indigenous States of Southeast Asia." *Annual Review of Anthropology* 15 (1986): 275-305.

Bottignolo, Bruno. *Celebrations with the Sun: An Overview of Religious Phenomena among the Badjaos*. Manila: Ateneo de Manila University Press, 1995.

Bouquet, A. C. *Comparative Religion*. 5 ed. Baltimore: Penguin, 1956.

Bowen, John. "The Development of Southeast Asian Studies in the United States." *UCIAS Edited*, no. 3, The Politics of Knowledge: Area

Studies and the Disciplines (2003): 1-50.
Bowen, John R. "Elaborating Scripture: Cain and Abel in Gayo Society." *Man* 27,3 (1992): 495-516.
———. "The Forms Culture Takes: A State-of-the-Field Essay on the Anthropology of Southeast Asia." *The Journal of Asian Studies* 54,4 (1995): 1047-78.
———. *Muslims through Discourse*. New Jersey: Princenton University Press, 1993.
———. "Narrative Form and Political Incorporation: Changing Uses of History in Aceh, Indonesia." *Comparative Studies in Society and History* 31, no. 4 (1989): 671-93.
———. "On Scriptual Essentialism and Ritual Variation: Muslim Sacrifice in Sumatra and Morocco." *American Ethnologist* 19,4, no. Imagining Identities: Nation, Culture, and the Past (1992): 656-71.
———. *Religion in Practices: An Approach to the Anthropology of Religion*. New York: Pearson, 2004.
———. "Salat in Indonesia: The Social Meanings of an Islamic Ritual." *Man* 24,4 (1989): 600-19.
———. *Sumatran Politics and Poetics: Gayo History, 1900-1989*. New Haven and London: Yale University Press, 1991.
———. "The Transformation of an Indonesian Property System: "Adat," Islam, and Social Change in the Gayo Highlands." *American Ethnologist* 15, no. 2 (1988): 274-93.
———. ""You May Not Give It Away": How Social Norms Shape Islamic Law in Contemporary Indonesian Jurisprudence." *Islamic Law and Society* 5, no. 3 (1998).
Braginsky, V.I. *Yang Indah, Berfaedah Dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad 7-19*. Jakarta: INIS, 1998.
Braginsky, Vladimir. "The Name and the Named: On the Extent of Hamzah Fansuri's Renown in the Malay Indonesian World (Notes and Materials)." Dalam *Knowledge, Language, Thought and Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*, diedit oleh Wan Mohd Nor Wan Daud dan Muhammad Zainiy Uthman, 365-430. Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, 2010.
Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, and Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.

———. "Muslim Fundamentalism: Something to Be Understood or to Be Explained Away?" In *An Anthology of Islamic Studies*, diedit oleh Howard M. Federspiel, 88-105. Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University, 1996.

———. "Muslim of the Dutch East Indies and the Caliphate Question." *Studia Islamika* 2,3 (1995): 115-40.

———. "The Origins and Development of Sûfî Orders (*Tarekat*) in Southeast Asia." *Studia Islamika* 1,1 (1994): 1-23.

———. "Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order." Dalam *Sufism and the 'Modern' in Islam*, diedit oleh Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell, 92-112. New York: I.B. Tauris, 2007.

———. "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia." *Die Welt des Islams* 38, no. 1 (1998): 192-219.

———. *Tarekat Nasyabandiah Di Indonesia*. Revised ed. Bandung Mizan, 1998.

———. "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia Paper Was Written for the International Colloquium " In *L'islam politique à l'aube du XXIème siècle*. Tehran, 2002.

———. dan Julia Day Howel, eds. *Sufism and the 'Modern' in Islam*. New York: I.B. Tauris, 2007.

Buckley, Jorunn Jacobsen, dan Thomas Buckley. "Response: Anthropology, History of Religions, and a Cognitive Approach to Religious Phenomena." *Journal of the American Acedemy of Religion* Vol.63, No.2 (1995): 343-52.

Budiman, Nasir, ed. *Pergulatan Panjang Budaya Damai Dalam Masyarakat Multikultural: Kajian Edukasi, Syar'i, Historis, Filosofi Dan Media Masa*. Banda Aceh: Yayasan Pena, 2007.

Burke, Edmund, dan Ira M. Lapidus, eds. *Islam, Politics, and Social Movement*. London: I.B. Tauris, 1988.

Burns, Gene. "Ideology, Culture, and Ambiguity: The Revolutionary Process in Iran." *Theory and Society* Vol.25, No.3 (1996): 349-88.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Aceh Bukan Target Operasi." *KONTRAS*, March 18-24 2010, 7.

———. "The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh." *Journal of Indonesian Islam* 1,1 (2007): 135-80.

———. "Asas-Asas Reformasi Islam." *PEMIKIR* 43 (2006): 19-64.
———. "Asas-Asas Reformasi Pemikiran Dalam Islam." *Usuluddin*, no. 23-24 (2006).
———. "The Discourse of the Islamic State and Islamic Law in Malaysia." Dalam *Asian Transformations in Action*, 16-25. Tokyo: The Nippon Foundation, 2009.
———. "From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Case of Malaysia." Dalam *Culture, Identity, and Religion in Southeast Asia*, diedit oleh Alistair D.B.Cook, 69-87. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007.
———. "From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Study of Jama'ah Tabligh in Sri Petaling (Malaysia) and Cot Goh (Indonesia)." Ph.D. Thesis, La Trobe University 2010.
———. "From Making Peace to Making Project: A Portrait of Security in Aceh, Indonesia " In *Interfaith Conference on "Multi-Culturalism and Global Peace"* Pattani Prince of Songkhla University, 2011.
———. "From *Teungku* to *Ustaz*: A Potrait of Islamic Education in Aceh, Indonesia." Paper presented at the 1st AMRON International Conference "ASEAN Islamic Education: Change from within through Education, Walailak University, Nakhon Si Thammarat 2010.
———. "The History of *Jama'ah Tabligh* in Southeast Asia: The Role of Islamic Sufism in Islamic Revival." *Al-Jami'ah* 46,2 (2008): 354-400.
———. "Hubungan Agama Dan Negara: Pengalaman Indonesia." *PEMIKIR* 30 (2003): 33-120.
———. *Islam Historis: Dinamika Studi Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press, 2002.
———. *Islamic Law in Southeast Asia: A Study of Its Application in Aceh and Kelantan*. Chiang Mai: Silkworm, 2009.
———. ""Kijang Innova" Versi Edward Aspinnal." *Serambi Indonesia*, 5 October 2009.
———. "Konsep Negara Era Moden." *PEMIKIR* 31 (2003): 233-58.
———. "Kontribusi Azyumardi Azra Dalam Studi Sejarah Sosial Islam Di Asia Tenggara." *Profetika: Jurnal Studi Islam* 5,2 (2003): 180-204.
———. "Kontribusi Daerah Aceh Terhadap Perkembangan Awal Hukum Islam Di Indonesia." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 64 (1999): 143-75.

———. "Melayukan Aceh Atau Acehkah Melayu?" *Serambi Indonesia*, 12 December 2009.
———. "Memahami Isu Terorisme Di Aceh." *Serambi Indonesia*, March 1 2010, 22.
———. "Menakar Harga Kemarahan Orang Aceh: Etnografi Kekerasan Di Indonesia." Dalam *Tamaddun Dan Sejarah: Etnografi Kekerasan Di Aceh*, diedit oleh Hasanuddin Yusuf Adan, 9-38. Yogyakarta: Prismasophie Press, 2003.
———. "Misteri Gelar Wali Nanggroe." *Serambi Indonesia*, 19 October 2009.
———. "Pengantar Penerjemah: Membangun Kembali Jati Diri Ulama Aceh." Dalam *Ulama Dayah Pengawal Agama Masyarakat Aceh*, diedit oleh Hermandar, ix-xxiii. Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2003.
———. "Perdebatan Mengenai Negara Islam." *SIASAH*, November 2001, 26-27.
———. "Pesantren Sebagai Pusat Peradaban Muslim: Pengalaman Indonesia Untuk Asia Tenggara." *Edukasi* 8, no. 2 (2010): 3939-66.
———. "Politik Bantuan Ngo Di Aceh." *Aceh Magazine* (2007): 47.
———. *Relasi Islam Dan Negara Dalam Perspektif Modernisme Dan Fundamentalisme*. Magelang: Indonesia Tera, 2001.
———. "Relasi Ugama (Islam) Dan Politik." *SIASAH*, October 2001, 26-28.
———. "Studi Sejarah Sosial Islam Di Asia Tenggara: Kontribusi Azyumardi Azra." *Mimbar Agama & Budaya* XX,3 (2003): 249-70.
———. "Studi Tentang Panglima La'ot Di Aceh." 72. Banda Aceh: UN-FAO, 2009.
———. "Susahnya Beragama." *Serambi Indonesia*, 29 April 2011.
———. *Wajah Baru Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: UII Press, 2004.
———. dan Patrick Jory, eds. *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia*. Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011.
Carter, April. *The Political Theory of Global Citizenship*. London: Routledge, 2001.
Chaidar, Al. *Gerakan Aceh Merdeka Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam*. Jakarta: Madani Press, 1999.
Chambert-Loir, Henri. "Pengabdian Seumur Hidup: Denys Lombard,

1938-1998." Dalam *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, diedit oleh Henri Chambert-Loir dan Hasan Muarif Ambary, 13-28. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.

Chambert-Loir, Henri, dan Claude Guillot, eds. *Ziarah Dan Wali Di Dunia Islam*. Jakarta: Serambi, 2007.

Chittick, William C. *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*. Diedit oleh Patricia Crone, *Makers of the Muslim World*. Oxford: Oneworld, 2007.

———. "Sufi Thought and Practice." Dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, diedit oleh John L. Esposito, 102-09. New York: Oxford University Press, 1995.

Chodkiewicz, Michel. "Konsep Kesucian Dan Wali Dalam Islam." Dalam *Ziarah & Wali Di Dunia Islam*, diedit oleh Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot, 19-53. Jakarta: Serambi, 2007.

Contreras-Vejaz, Yuri. "Social Change and Religion in the Thought of Max Weber and His American Interpreter." 1-36.: Department of Sociology, The New School of Social Research.

Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî*. Diterjemahkan oleh Ralph Manheim. New Jersey: Princeton University Press, 1969.

Covarrrubias, Miguel. *Island of Bali*. Singapore: Periplus, 1973.

Cowan, H. K. J. "An Outline of Achehnese Phonology and Morphology." *Bulletion of the School of Oriental and African Studies* 44, 3 (1981): 522-49.

Currie, David. "Foreword." Dalam *Voice of Panglima Laot: Analysis of an Opinion Survey and Its Implications for Co-Management Interventions*, iii. Banda Aceh: UN-FAO, 2008.

Dahlan, Marlina M. "Keterlibatan Belanda Dalam Menciptakan Konflik Antara Ulama Dengan *Uleebalang* Di Aceh (1974-1942)." B.A. Thesis, State Institute of Islamic Studies (IAIN), 2001.

Daud, Anwar M. "Transformasi Nelayan Tradisional: Studi Kasus Di Kecamatan Susoh Dan Sawang Kabupaten Aceh Selatan." Banda Aceh: Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya, Universitas Syiah Kuala, 1995.

Daud, Wan Mohd Nor Wan. *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*. Diterjemahkan oleh Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail dan Iskandar Amel. Bandung: Mizan, 2003.

———. "Iklim Kehidupan Intelektual Di Andalusia: Satu Cerminan

Islamisasi Dua-Dimensi." *Islamia* 3, no. 4 (2008): 76-93.

Daudy, Ahmad. *Allah Dan Manusia Dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*. Jakarta: Rajawali Press, 1983.

———. *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry (Sejarah, Karya Dan Sanggahan Terhadap Wujudiyyah Di Aceh)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Dengel, Holk H. *Darul Islam Dan Kartosuwirjo*. Jakarta: Sinar Harapan, 1995.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1994.

Djamal, Murni. "The Origin of the Islamic Reform Movement in Minangkabau: Life and Thought of Abdul Karim Amrullah." *Studia Islamika* 5, no. 3 (1998): 1-45.

Dobbin, Christine. *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, Dan Gerakan Padri*. Diterjemahkan oleh Lilian D. Tedjasudhana. Diedit oleh Fadjriah Nurdiarsih. Jakarta: Komunitas Bambu, 2008.

———. "Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century." *Modern Asian Studies* Vol.8, No.3 (1974): 319-45.

Drewes, G.W.J. "New Light on the Coming of Islam to Indonesia." Dalam *Readings on Islam in Southeast Asia*, diedit oleh Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Hussain, 7-19. Singapore: ISEAS, 1985.

Dulyakasem, Utai, dan Lertchai Sirichai, eds. *Knowledge and Conflict Resolution: The Crisis of the Border Region of Southern Thailand*. Nakhon Si Thammarat: School of Liberal Arts, Walailak University, The Asia Foundation, The William and Flora Hewlett Foundation, 2005.

Durie, Mark. "Framing the Acehnese Text: Language Choice and Discourse Structures in Aceh." *Oceanic Linguistic* 35, 1 (1996): 113-37.

———. "Proto-Chamic and Acehnese Mid Vowels: Towards Proto-Aceh-Chamic." *Bulletion of the School of Oriental and African Studies* 53, 1 (1990): 100-14.

Durkheim, Emile. *On Morality and Society*. Diedit oleh Robert N. Bellah. Chicago: The University of Chicago, 1973.

———. *The Rules of Sociological Method*. Diterjemahkan oleh W.D. Halls. Diedit oleh Steven Lukes. London: The Free Press, 1982.

Efendi. "Aktivitas Anak Nelayan (Suatu Studi Di Desa Pusong Baru, Kecamatan Banda Sakti, Lhokseumawe)." Banda Aceh: Pusat

Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya, Universitas Syiah Kuala, 1999.
el-Zein, Abdul Hamid. "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam." *Annual Review of Anthropology* Vol.6 (1977): 227-54.
Emirbayer, Mustafa. "Durkheim's Contribution to the Sociological Analysis of History." *Sociological Forum* Vol.11, No.2 (1996): 263-84.
Erawadi. *Tradisi, Wacana Dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad Xviii Dan Xix*. Jakarta: Kementerian Agama RI, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan 2011.
Ernst, Carl W. *The Shambhala Guide to Sufism* Boston & London: Shambhala, 1997.
———. *Words of Ecstasy in Sufism*. Diedit oleh Seyyed Hossein Nasr. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co., 1994.
Fathurahman, Oman. *Tanbîh Al-Mâsyî Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel Di Aceh Abad 17*. Bandung: Mizan, 1999.
Faust, Katherina, dan John Skvoretz. "Comparing Network across Space and Time, Size and Species." *Sociological Methodology* Vol.32 (2002): 267-99.
Federspiel, Howard M. "The Muhammadijah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia." *Indonesia* No.10 (1970): 57-79.
———. *Sultans, Shamans, and Saints: Islam and Muslims in Southeast Asia*. Chiang Mai: Silkworm, 2007.
Fernando, Joseph M. "The Position of Islam in the Constitution of Malaysia." *Journal of Southeast Asian Studies* 37,2 (2006): 249-66.
Frankenberry, Nancy K., dan Hans H. Penner. "Clifford Geertz's Long-Lasting Moods, Motivation, and Metaphysical Conceptions." *The Journal of Religion* 79,4 (1999): 617-40.
———. "Clifford Geertz's Long-Lasting Moods, Motivations, and Metaphysical Conceptions." *The Journal of Religion* 79,4 (1999): 617-40.
Fred B. Eiseman, Jr. *Bali Sekala & Niskala: Essays on Religion, Ritual, and Art*. Singapore: Periplus Editions, 1990.
Frodin, Lina. "Tantangan Reintegrasi Di Aceh." Dalam *Rekonfigurasi Politik: Proses Damai Aceh*, diedit oleh Aguswandi dan Judith Large, 58-61. London: Conciliation Resources, 2008.
Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Revised Edition ed. London:

Continuum, 2006.
Gayo, M.H. *Perang Gayo Alas Melawan Kolonialis Belanda*. Jakarta: Balai Pustaka, 1983.
Geertz, Clifford. "An Incostant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times." *Annual Review of Anthropology* 31 (2002): 1-19.
———. *The Intepretation of Cultures*. London: Hutchinson, 1973.
———. "Konflik Dan Intergrasi Agama Dan Masyarakat Di Mojokuto." Dalam *Sejarah Dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam Di Indonesia*, diedit oleh Taufik Abdullah. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
———. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.
———. *The Religion of Java*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960.
———. "The Religion of Java." Dalam *Readings on Islam in Southeast Asia*, diedit oleh Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Hussain, 271-77. Singapore: ISEAS, 1985.
———. "Ritual and Social Change: A Javanese Example." *American Anthropologist* 59,1 (1957): 32-54.
———. "Studies in Peasant Life: Community and Society." *Biennial Review of Anthropology* 2 (1961): 1-41.
George W. Stocking, Jr. "Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective." *American Anthropologist* 68,4 (1966): 867-82.
Gerth, H.H., dan C. Wright Mills, eds. *From Max Weber in Sociology*. London dan Boston: Routledge 1974.
Ghani, Yusra Habib Abdul. *Mengapa Sumatera Menggugat*. Jakarta: Biro Penerangan Acheh-Sumatera National Liberation Front, 2000.
Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.
Graaf, H.J. de, dan Th. G.Th. Pigeaud. *Cina Muslim Di Jawa Abad Xv Dan Xvi: Antara Historisitas Dan Mitos*. Diedit oleh Merle Ricklef. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
Gunaratna, Rohan. *Inside Al-Qaeda: Global Network of Terror*. New York: Columbia University Press, 2002.
Guyer, Jane I. "Anthropology in Area Studies." *Annual Review of Anthropology* 33 (2004): 499-523.
Hadi, Amirul. "The Aceh War, 1873-1912." Dalam *The Dynamics of Islamic*

Civilization, 251-64. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

———. *Aceh: Sejarah, Budaya, Dan Tradisi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010.

———. "Exploring the Life of Hamzah Fansûrî." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 41, 2 (2003): 277-306.

———. *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh*. Leiden: Brill, 2004.

Halim, Abdul, ed. *Teologi Islam Rasional: Apresiasi Terhadap Wacana Dan Praksis Harun Nasution*. Jakarta: Ciputat Press, 2005.

Hallaq, Wael B. "Ahl Al-Hall Wa-Al-'Aqd." Dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, diedit oleh John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1995.

———. "The Authencity of Prophetic Hadits: A Pseudo-Problem." *Studia Islamica* 89 (1999): 75-90.

———. *Authority, Continity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

———. "Consideration of the Funtion and Character of Sunni Legal Theory." *International of the American Oriental Society* 104,4 (1984): 678-89.

———. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnîn Usûl Al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

———. "Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A Development Account." Dalam *Islamic Legal Interpretation*, diedit oleh Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick dan David S. Power, 33-44. Harvard: Harvard University Press, 1996.

———. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Singapore: Asghate, 1994.

———. "On the Origin of the Controversy About the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad." *Studia Islamica* 63 (1986): 129-41.

———. "*Takhrîj* and the Contruction of Juristic Authority." Dalam *Studies in Islamic Legal Theory*, diedit oleh Bernard G. Weiss, 317-36. Leiden: Brill, 2002.

———. "Was Al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies* 25,4 (1993): 587-605.

———. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16,1 (1984): 3-41.

Halliday, Fred. "Iran's Revolution: The First Years." *MERIP Report* No.88 (1980): 3-5.

Hamid, Ahmad Humam. "Kemiskinan Kronis Di Aceh." *Serambi Indonesia*, 16 May 2009, 30.

Hamidy, Rasul, Fachruddin Hasballan, dan Rusmin Tumanggor. "Kharisma Ulama Dalam Persepsi Masyarakat Aceh." Dalam *Agama dan Perubahan Sosial*. Banda Aceh: Lembaga Research dan Survey, IAIN Ar-Raniry Darussalam, 1981/1982.

Hamzah, Abu Bakar. *Al-Imam: Its Role in Malay Society*. Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1991.

Hanafi, Hassan. *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*. Diterjemahkan oleh M. Najib Buchori. Jakarta: Paramadina, 2000.

———. "Qira'ah Al-Nash." *Alif: Journal of Comparative Poetics* 8 (1988): 6-29.

Handler, Richard. "An Interview with Clifford Geertz." *Current Anthropology* 32,5 (1991): 603-13.

Harb, Ali. *Kritik Nalar Al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Harun, Jelani. *Bustan Al-Salatin: A Malay Mirror for Rulers*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2009.

———. *Undang-Undang Kesultanan Melayu*. Penang: Universiti Sains Malaysia, 2008.

Harun, Mohd. *Memahami Orang Aceh*. Bandung: Citra Pustaka Media Perintis, 2009.

Haryanto, S. *Pratiwimba Adhiluhung: Sejarah Dan Perkembangan Wayang*. Jakarta: Djambatan, 1988.

Hasan, Mohamad Kamal. "Iium Model of Islamic Studies: The Case of the New Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences." Dalam *Studi Islam Asia Tenggara*, diedit oleh Zainuddin Fananie dan M. Thoyibi, 227-46. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999.

Hass, Helmi. "Bagaimana Sumber Daya Perikanan Dikelola?" *Serambi Indonesia*, 28 May 2008.

Hasybullah, Karimuddin. "Uroe Gantoe (Pasar Mingguan) Di Aceh Besar." Dalam *Segi-Segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh: Hasil-Hasil Penelitian Dengan Metode "Grounded Research"*, diedit oleh Alfian,

173-98. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1977.

Hasymy, A., ed. *Sejarah Masuk Dan Berkembangnya Islam Di Indonesia (Kumpulan Prasaran Pada Seminar Di Aceh)*. Bandung: Al-Maarif, 1993.

Heer, Nicholas L. "Moral Deliberation in Al-Ghazali's Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn." Dalam *Islamic Philosophy and Mysticism* diedit oleh Parviw Morewedge, 163-76. New York: Delmar, 1981.

Hefner, Robert W. "Ritual and Cultural Reproduction in Non-Islamic Java." *American Ethnologist* 10,4 (1983): 665-83.

Helminski, Edmund Kabir. "Introduction." Dalam *Rumi Daylight: A Daybook of Spiritual Guidance*, 9-14. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co., 1996.

Hidayat, Komaruddin. "Hermeneutical Problems of Religious Language." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 6, 65 (2000): 1-13.

———. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.

———. *Wahyu Di Langit Wahyu Di Bumi: Doktrin Dan Peradaban Islam Di Panggung Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 2003.

Hing, Lee Kam. "Aceh at the Time of the 1824 Treaty." Dalam *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*, diedit oleh Anthony Reid, 72-95. Singapore: Singapore University Press, 2006.

———. *The Sultanate of Aceh: Relations with the British 1760-1824*. New York: Oxford University Press, 1995.

Hisyam, Muhammad. "Islam and Dutch Colonial Administration: The of *Pangulu* in Java." *Studia Islamika* 7,1 (2000): 91-118.

Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

Hodson, Peter C. "Hegel's Approach to Religion: The Dialectic of Speculation and Phenomenology." *The Journal of Religion* 62,2 (1984): 158-72.

Holleman, J.F., ed. *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law*. The Hague: Martinus Nijhof, 1981.

Hooker, M.B. "The State and *Syariah* in Indonesia 1945-1995." Dalam *Indonesia Law and Society*, diedit oleh Timothy Lindsey, 94-110. Annandale: The Federation Press, 1999.

Hooker, MB. "Introduction: Islamic Law in South-East Asia." *Studia Islamika* 10,1 (2003): 1-22.

Hooker, MB. *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa Dan Perubahan Sosial*. Diterjemahkan oleh Iding Rosyidin Hasan. Diedit olehIlham B. Saenong. Bandung: Mizan, 2003.

———, dan Tim Lindsey. "Public Faces of *Sharî'ah* in Contemporary Indonesia: Toward a National Madhhab." *Studia Islamika* 10,1 (2003): 23-64.

Horikoshi, Hiroko. *Kyai Dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M, 1987.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Touchstone Books, 1997.

Hurgronje, C. Snouck. *Aceh: Rakyat Dan Adat Istiadatnya*. Diterjemahkan oleh Sutan Maimoen. Diedit oleh Murni Jamal, Jacob Vredenbregt dan E. van Donzel. Vol. 1. Jakarta: INIS, 1996.

ICG. "Aceh: A New Chance for Peace." Dalam *Asia Briefing*. Jakarta/ Brussel: International Crisis Group, 2005.

———. "Aceh: A New Chance for Peace." Dalam *Asia Briefing N°40*. Jakarta/Brussels, 2005.

———. "Indonesia: How Gam Won in Aceh." Dalam *Asia Briefing N°61*. Jakarta/Brussels: ICG, 2007.

———. "Indonesia: How Gam Won in Aceh." Dalam *Asia Briefing No.61*. Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 2007.

———. "Indonesia: Jihadi Surprise in Aceh." Dalam *Asia Report N°189*. Jakarta: ICG, 2010.

Ichwan, Moch. Nur. "Beyond Ideological Interpretation: Nasr Abû Zayd's Theory of Qur'anic Hermeneutic." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 65,12 (2000): 14-38.

Inglis, Fred. *Clifford Geertz: Culture, Customs and Ethics*. Cambridge: Polity Press, 2000.

Inkeles, Alex, dan David H. Smith. *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

Islam, Syed Serajul. "The Islamic Independence Movement in Pattani of Thailand and Mindano of the Philippines." *Asian Survey* 38, 5 (1998): 441-56.

Ismail, Mohd Zaidi bin. "Kosmos Dalam Pandangan Hidup Islam Dan

Orientasi Sains Masyarakat Muslim." *Islamia* 3, no. 4 (2008): 12-31.

Izutsu, Toshihiko. *Konsep Kepercayan Dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman Dan Islam*. Diterjemahkan oleh Agus Fahri Husein, Misbha Zulfa Ellizabeth dan Supriyanto Abdullah. Diedit oleh Agus Fahri Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.

Jackson, A. V. Williams. "Zoroastrianism and the Resemblances between It and Christianity." *The Biblical World* 27,5 (1906): 335-43.

Jackson, Michael. "Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique." Dalam *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, diedit oleh Michael Jackson, 1-50. Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

———, ed. *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

Jainuri, Achmad. *Muhammadiyah: Gerakan Reformasi Islam Di Jawa Pada Awal Abah Kedua Puluh*. Surabaya: Bina Ilmu, 1981.

Jamhari. "In the Center of Meaning: Ziarah Tradition in Java." *Studia Islamika* 7,1 (2000): 51-90.

———. "Mapping Radical Islam in Indonesia." *Studia Islamika* 10,3 (2003): 1-28.

Jamuda, Affan, dan AB. Lila Wangsa. *Peungajaran Peuturi Droe Keudroe*. Pidie: Angkasa Muda, 2000.

Johns, A.H. "The Qur'an in the Malay World: Reflection on 'Abd Al-Rauf of Singkel (1615-1693)." *Journal of Islamic Studies* 9,2 (1998): 120-45.

———. "The Qur'ân in the Malay World: Reflections on 'Abd Al-Ra'ûf of Singkel (1615-1693)." *Journal of Islamic Studies* 9, 2 (1998): 120-45.

Johnston, Han, dan Bert Klandermans, eds. *The Cultural Analysis of Social Movements*, *Social Movements and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1995

Jomo, K.S. , dan Ahmad Shabery. "Malaysia's Islamic Movement." Dalam *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, diedit oleh Joel S. Kahn dan Francis Loh Koh Wah, 79-105. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

Jones, Russel, ed. *Hikayat Raja Pasai*. Petaling Jaya: Fajar Bakti, 1987.

Jones, Sidney. "Menjaga Perdamaian: Keamanan Di Aceh." Dalam *Rekonfigurasi Politik: Proses Damai Aceh*, diedit oleh Aguswandi dan

Judith Large, 79-83. London: Conciliation Resource, 2008.

———. "Terorisme: Pelajaran Dari Aceh." *Tempo*, March 15-21 2010, 16-17.

Jory, Patrick. "From "Melayu Patani" To "Thai Muslim": The Spectre of Ethnic Identity in Southern Thailand." Dalam *Working Paper Series*, 1-27. Singapore: Asia Research Institute, 2007.

Jr, Renato I. Rosaldo. "A Note on Geertz as a Cultural Essayist." *Representation* 59, no. Special Issue: The Fate of "Culture": Geertz and Beyond (1997): 30-34.

Jubair, Salah. *Bangsamoro: A Nation under Endless Tyranny*. Kuala Lumpur: IQ Marin Sdn. Bhd., 1999.

Kahn, Joel S. "Anthropology as Cosmopolitan Practice?" *Athropology Theory* 3, no. 4 (2003): 403-15.

———. "Ideology and Social Structure in Indonesia." *Comparative Studies in Society and History* Vol.20, No.1 (1978): 103-22.

———. "Islam, Modernity, and the Popular in Malaysia." Dalam *Malaysia: Islam, Society and Politics*, diedit oleh Virginia Hooker and Norani Othman, 147-68. Singapore: ISEAS, 2003.

———. "Melayu According to P Ramlee: The East, the West and the Entertainer." *The Edge* (2007): 40-42.

———. *Minangkabau Social Formations: Indonesian Peasants and the World-Economy*. London: Cambridge University Press, 1980.

———. *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*. Singapore: Singapore University Press, 2006.

———. "Review Work(S): Sumatran Politics and Poetics: Gayo History, 1900-1989." *American Ethnologist* 19, no. 4 (1992): 842.

"Kapal Sri Baginda Dibebaskan: Pemerintah Upayakan Percepat Dokumen." *Serambi Indonesia*, 4 July 2009.

Kartomi, Margaret. "Some Implications of Local Concepts of Space in the Dance, Music, and Visual Arts of Aceh." *Yearbook for Traditional Music* 36 (2004): 1-49.

Keddie, Nikki R. "Iranian Revolution in Comparative Perspective." Dalam *Islam, Politics, and Social Movements*, diedit oleh Ira M. Lapidus dan Edmund Burke, 298-315. London: I.B. Tauris, 1988.

Keesing, Roger M. "Theories of Culture." *Annual Review of Anthropology* 3, (1974): 73-97.

King, Victor T. *The Sociology of Southeast Asia: Transformations in a Developing Region*. Copenhagen: NIAS, 2008.

King, Victor T., dan William D. Wilder. *The Modern Anthropology of South-East Asia*. London and New York: Routledge, 2006.

Kingsbury, Damien. "The Free Aceh Movement: Islam and Democratisation." *Journal of Contemporary Asia* 37,2 (2007): 166-89.

Kissya, Eliza. *Sasi Aman Haru-Ukui*. Jakarta: The Sejati Foundation, 1995.

Knibbe, Kim, dan Peter Versteeg. "Assessing Phenomenology in Anthropology: Lessons from the Study of Religion and Experience." *Critique of Anthropology* 28,1 (2008): 47-62.

Koentjaraningrat. "Javanese Terms for God and Supernatural Beings and the Idea of Power." Dalam *Readings on Islam in Southeast Asia*, diedit oleh Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Hussain, 286-92. Singapore: ISEAS, 1985.

———. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.

———. *Sejarah Teori Antropologi*. Vol. 1. Jakarta: UI Press, 1987.

———, ed. *Manusia Dan Kebudayaan Di Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 2007.

Kojeve, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*. Diterjemahkan oleh Jr. James H. Nichols. Diedit oleh Allan Bloom. Ithaca and London: Cornell University Press, 1969.

Kuntowijoyo. "Dayak, Madura, Stereotip." *Tabloid Berita Mingguan Adil*, 5-11 Maret 1997.

———. *Radikalisasi Petani: Esai-Esai Sejarah*. Yogyakarta: Bentang, 2002.

Kurien, John. "Pengelolaan Bersama Perikanan: Apakah Sesuai Untuk Aceh." Dalam *Seminar Panglima Laot Aceh*. Banda Aceh, 2007.

———. *Voice of Panglima Laot: Analysis of an Opinion Survey and Its Implications for Co-Management Interventions*. Banda Aceh: Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2008.

Kurzman, Charles. "Structural Opportunity and Perceived in Social Movement Theory: The Iranian Revolution of 1979." *American Sociological Review* Vo.61, No.1 (1996): 153-70.

Kusumaatmadja, Sarwono. "Kebijaksanaan Penggalian Potensi Kelautan Dan Perikanan Dalam Meningkatkan Kesejahteraan Nelayan." Dalam *Musyawarah Panglima La'ot Se-Propinsi D.I. Aceh*. Sabang: Lembaga Hukom Adat Laot/Panglima Laot Propinsi Daerah

Istimewa Aceh, 2001.

Laderman, Carol. "The Limit of Magic." *American Anthropologits* 99,2 (1997): 333-41.

Layton, Robert. *An Introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Lemert, Charles. *Postmodernism Is Not What You Think*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000.

Lev, Daniel S. *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*. London: University of California Press, 1972.

Lewis, David Levering. *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215*. London and New York: W.W. Norton, 2008.

Li, Tania Murray. "*Masyarakat Adat,* Difference, and the Limist of Recognition in Indonesia's Forest Zone." *Modern Asian Studies* 35,3, no. 645-676 (2001).

Lings, Martin. *What Is Sufism?* Aligarh: Premier Publishing Company, 1973.

Lloyd, Christopher. *Explanation in Social History*. New York: Basil Blackwell Inc, 1986.

———. *Explanation Social History*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Diterjemahkan oleh Winarsih Arifin. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2007.

———. *Nusa Jawa Silang Budaya*. 3 vols. Jakarta: Gramedia, 2008.

———. *Nusa Jawa: Silang Budaya Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris*. Vol. 3. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.

Lubis, Sulaiman. "Panglima Laot Dan Pawang: Perannja Dalam Masyarakat Nelayan Aceh (Studi Kasus Banda Aceh Dan Aceh Timur)." Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial, 1978.

Lukens-Bull, Ronald. *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

———. "Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam." *Marburg Journal of Religion* Vol.4, No.2 (1999): 1-21.

Lukito, Ratno. *Pergumulan Antara Hukum Islam Dan Adat Di Indonesia*. Jakarta: INIS, 1998.

———. "The Role of Custom in the Formation of Islamic Law." *McGill*

Journal of Middle East Studies 5 (1997): 5-31.

Luther, O. Kem, dan Jeff L. Hover. "Hegel's Phenomenology of Religion." *The Journal of Religion* 61,3 (1982): 229-41.

Maarif, Ahmad Syafii. "Keterkaitan Antara Sejarah, Filsafat Dan Agama." *Journal Media Inovasi*, no. 1 (1998): 59-66.

Madjid, Nurcholish. *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Diedit oleh Muhammad Wahyuni Nafis. Jakarta: Paramadina, 1999.

———. "The Islamic Concept of Man and Its Implications for the Muslims' Appreciation of the Civil and Political Rights." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 65,6 (2000): 39-64.

———. *Tradisi Islam: Peran Dan Fungsinya Dalam Pembangunan Di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Magnis-Suseno, Franz. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijaksaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia, 2003.

———. "Langsir Keprabon: New Orde Leadership, Javanese Culture, and the Prospects for Democracy in Indonesia." Dalam *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?*, diedit oleh Geoff Forrester, 214-28. Singapore: ISEAS, 1999.

Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme Dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) Dan Partai Jamâ'at-I-Islâmî (Pakistan)*. Jakarta: Paramadina, 1999.

Mahmood, Ibrahim. *Sejarah Perjuangan Umno: Sejarah Perjuangan Bangsa Melayu (Suatu Penyikapan Kembali Sejarah Perjuangan Bangsa Melayu Menuju Kemerdekaan)*. Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1981.

Majid, M. Dien. "Islam Di Aceh Tengah Dan Kaitannya Dengan Perlak Dan Pasai." Dalam *Sejarah Masuk Dan Berkembanganya Islam Di Indonesia*, diedit oleh A. Hasymy, 471-86. Jakarta: Al-Maarif, 1993.

Malaysia, Institut Tadbiran Awam Negara. *Malaysia Kita*. Kuala Lumpur: Institut Tadbiran Awam Negara Malaysia, 1991.

Manguin, Pierre-Yves. "Demografi Dan Tata Perkotaan Di Aceh Pada Abad 16 Data Baru Menurut Sebuah Buku Pedoman Portugis 1584." Dalam *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, diedit oleh Henri Chamber-Loir dan Hasan Muarif Ambary, 226-44. Jakarta: Ecole francaise d'Extrem-Orient, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Yayasan Obor Indonesia, 1999.

Marcotte, Roxanne D. "The "Semiotic" Enterprises of Ian R. Netton: A

Decostructionist Approach in Islamic ?" *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 60 (1997): 1-14.

———. "Socrates and Suhrawardi: Historical Affinities?" *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 40,1 (2002): 1-33.

Mas'ud, Abdurrahman. *Dari Haramain Ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Kencana, 2006.

Masud, Muhammad Khalid, ed. *Travellers in Faith: Studies of the Tablîghî Jamâ'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*. Leiden: Brill, 2000.

Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Colorado: Westview Press, 1995.

———, ed. *Property, Social Structure, and Law in the Modern Middle East*. New York: State University of New York, 1985.

McCarthy, John F. "Between *Adat* and State: Institutional Arrangements on Sumatra's Forest Frontier." *Human Ecology* 33,1 (2005): 57-82.

McGibbon, Rodd. "Local Leadership and the Aceh Conflict." Dalam *Verandah of Violence: The Background of the Aceh Problem*, diedit oleh Anthony Reid, 315-59. Singapore: NUS, 2006.

McKay, John P., Bennett D. Hill, dan John Buckler. *A History of World Societies*. Diedit oleh F.F. Conlon, J.W. Dasdess dan L.L. Johnson. Boston: Houghton Mifflin Company, 1984.

Metcalf, Barbara. "Travelers' Tales in the Tablighi Jamaat." *The ANNAL of the American Acadent of Political and Social Science* 588 (2003): 136-48.

Metcalf, Barbara D. *Islamic Contentations: Essays on Muslims in India and Pakistan*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

———. "The Madrasa Deoband: A Model of Religious Education in India." *Modern Asian Studies* 12, 1 (1978): 111-34.

Millard, Gregory, dan Jane Forsey. "Moral Agency in the Modern Age: Reading Charles Taylor through George Grant." *Journal of Canadian Studies* 40,1 (2006): 182-209.

Minhaji, Akh. "Islamic Law under the Ottoman Empire." Dalam *The Dynamics of Islamic Civilization*, diedit oleh Yudian Wahyudi, Akh. Minhaji dan Amirul Hadi, 184-208. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

———. *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2001.

Moaddel, Mansoor. "Ideology as Episodic Discourse: The Case of the Iranian Revolution." *American Sociological Review* Vol.57, No.3 (1992): 353-79.

Moore, George Foot. "Zoroastrianism." *The Harvard Theological Review* 5,2 (1912): 180-226.

Morgan, John. "Religion and Culture as Meaning Systems: A Dialogue between Geertz and Tillich." *The Journal of Religion* 57,4 (1997): 363-75.

Morrison, Ken. *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*. London: Sage, 2006.

Muchsin, Misri A. "Salik Buta Aliran Tasawuf Aceh Abad Xx." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 42,1 (2004): 177-98.

Mudzhar, M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi Dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

———. *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori Dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

———. "Social History Approach to Islamic Law." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 61 (1998): 78-88.

———. "The Study of Islamic Law in Indonesian Islamic Universities (the Case of the *Kulliyat Al-Shari'ah* of the State Institute of Islamic Studies [Iain] Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia)." *Al-Jami'ah* VI, 63 (1999): 1-11.

Mujiburrahman. "The Phenomenological Approach in Islamic Studies: An Overview of a Western Attempt to Understand Islam." *The Muslim World* 91,3/4 (2001): 425-49.

Mulkhan, Abdul Munir. *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*. Yogyakarta: Jejak, 2007.

Mulyadi, Sukidi. "Max Weber's Remarks on Islam: The Protestant Ethic among Muslim Puritans." *Islam and Christian Muslim Relations* Vol.17, No.2 (2006): 185-205.

Muzani, Saiful. "Mu'tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community: Intellectual Portrait of Harun Nasution." *Studia Islamika* 1,1 (1994): 91-132.

———. "Reaktualisasi Teologi Mu'tazilah Bagi Pembaharan Umat Islam: Lebih Dekat Dengan Harun Nasution." *Ulumul Qur'an* IV, no. 4 (1993): 1-12.

Nagata, Judith. "How to Be Islamic without Being an Islamic State: Contested Models of Development in Malaysia." Dalam *Islam, Globalization and Postmodernity*, diedit oleh Akbar S. Ahmed dan Hastings Donnan, 63-90. London and New York: Routledge, 1999.

Nimmo, H. Arlo. *Magosaha: An Ethnography of the Tawi-Tawi Sama Dilaut*. Manila: Ateneo de Manila University Press, 2001.

Novaczek, Irene, Ingvlid H.T. Harkes, Juliaty Sopacua, dan Marcus D.D. Tatuhey. *An Institutional Analysis of Sasi Laut in Maluku, Indonesia*. Penang: The World Fisher Center, 2001.

Nurbaiti, Ati. "Aceh 'Sea Commanders' Now High Profile." *The Jakarta Post*, 27 May 2005.

O'hear, Anthony, ed. *Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Olthof, W. L. *Babad Tanah Jawi: Mulai Dari Nabi Adam Sampai Tahun 1647*. Yogyakarta: Narasi, 2007.

Osman, Mohd. Taib, ed. *Islamic Civilization in the Malay World*. Kuala Lumpur and Istanbul: Dewan Bahasa dan Pustaka and The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2000.

Palawi, Ari. "The Acheh's Proverb Lore and the Making of Achehnese Ethic Identity and Culture." Dalam *Asian Studies Pro-Seminar: Southeast Asia*. Hawaii, 2007.

Patty, Semuel Agustinus. "Modernisasi dan Dua Masyarakat Nelayan Di Aceh." Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial, 1975.

Paul, Ludwig. ""Iranian Revolution" and Iranian-Islamic Revolutionary Ideology." *Die Welt des Islams* Vol.39, no. 2 (1999): 183-217.

Peacock, James L. "Durkheim and the Social Anthropology of Culture." *Social Forces* 59,4 (1981): 996-1008.

Peletz, Michael G. "Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology." *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 343-72.

Polkinghorne, Donald. *Methodology for the Human Sciences: System of Inquiry*. Albany: State University of New York Press, 1983.

Power, David S. *Studies in Qur'an and Hadîth: The Formation of the Islamic Inheritance*. Berkeley: University of California Press, 1986.

"Pria Berjenggot Di Balik Sembilan." *Tempo*, 21 March 2010, 29-32.

Qurtuby, Sumanto Al. *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah Atas Peranan*

Tionghoa Dalam Penyebaran Agama Islam Di Nusantara Abad Xv & Xvi. Yogyakarta: INSPEAL AHIMSAKARYA PRESS, 2003.

Rahail, J.P. *Bat Batang Fitroa Fitnangan: Tata Guna Tanah Dan Laut Tradisional Kei*. Jakarta: The Sejati Foundation, 1995.

Rahardjo, M. Dawam. "The Kyai, the Pesantren and the Village: A Preliminary Sketch." Dalam *Reading on Islam in Southeast Asia*, diedit oleh Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Hussain, 240-46. Singapore: ISEAS, 1985.

Rahman, Yusuf. "Spiritual Hermeneutics (*Ta'wîl*): A Study of Henry Corbin's Phenomenological Approach." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 62, 12 (1998): 1-16.

Rasler, Karen. "Concessions, Repression, and Political Protest in the Iranian Revolution." *American Sociological Review* Vol.61, No.1 (1996): 132-52.

Reid, Anthony. "An 'Age of Commerce' in Southeast Asian History." *Modern Asian Studies* 24, no. 1 (1990): 1-30.

———. *Asal Mula Konflik Aceh: Dari Perebutan Pantai Timur Sumatra Hingga Akhir Kerajaan Aceh Abad Ke-19*. Diterjemahkan oleh Masri Maris. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.

———. *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680*. Vol. I : Tanah di Bawah Angin. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992.

———. *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680*. Diterjemahkan oleh Mochtar Pabotinggi. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992.

———. *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain 1858-1898*. Singapore: Oxford University Press, 1969.

———. "The Cosmpolitanism and Uniqueness of Aceh." Dalam *'Orasi Ilmiah' at the Opening of the Institut Kebudayaan Aceh*. Banda Aceh, 2005.

———. "Female Roles in Pre-Colonial Southeast Asia." *Modern Asias Studies* 22,3 (1988): 629-45.

———. "The Ottomans in Southeast Asia." Dalam *Asia Research Institute Working Paper Series*, diedit oleh Geoffrey Wade, Lois Verbrugge, Mark Frost, Tilman Frasch, Jiang Yang dan Ng Kian Boon, 16. Singapore: Asia Research Institute, 2005.

———. "The Pre-Modern Sultanate's View of Its Place in the World." Dalam *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*, diedit

oleh Anthony Reid, 52-71. Singapore: Singapure University Press, 2006.

———. "Understanding *Melayu* (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities." *Journal of Southeast Asian Studies* 32, no. 2 (2001): 295-313.

———. "Understanding Melayu (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities." Dalam *Contesting Malayness: Malay Identity across Boundaries*, diedit oleh Timothy P. Barnard, 1-24. Singapore: Singapore University Press, 2006.

———, ed. *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*, *Monash Papers on Southeast Asia - No. 27*. Monash: CSEAS, Monash University, 1993.

———, ed. *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*. Singapore: NUS Press, 2006.

Riana, I Ketut. *Kakawin Desa Warnnana Uthawi Nagara Krtagama: Masa Keemasan Majapahit*. Jakarta: Kompas, 2009.

Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern*. Diterjemahkan oleh Dharmono Hardjowidjono. 6 ed. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1998.

Riddel, Peter G. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. Singapore: Horizon Books, 2003.

Roth, Guenther, dan Max Weber. "History and Sociology in the Works of Max Weber." *The British Journal of Sociology* Vol.27, No.3, no. Special Issues, History and Sociology (1976): 306-18.

Saby, Yusny. "Dari Aceh Ke Indonesia." Dalam *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam Di Bumi Nusantara*, diedit oleh Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, 377-405. Bandung: Mizan, 2006.

———. "Islam and Social Change: The Role of the *Ulama'* in Acehnese Society." Ph.D. Thesis, Temple University, 1995.

———. "The Role of the *Ulama* in Combating Colonial Experience: The Case of Aceh, Sumatra." Dalam *Islamic Studies in Asean: Presentation of an International Seminar*, diedit oleh Isma-ae Alee, Hasan Madmarn, Imtiyaz Yusuf, Yusof Talek, Arin Sai-idi, Muhammad Roflee Waehama dan Ibrahim Narongraksaket, 395-408. Pattani: College of Islamic Studies, Prince of Songkla University, 2000.

———. "The *Ulama* in Aceh: A Brief Historical Survey." *Studia Islamika* 8,1 (2001): 1-54.

Sachedina, Abulaziz Abdulhussein. *The Just Ruler (Al-Sultân Al-'Adil) in Shî'te Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Immamite Jurisprudence*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1980.

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Said, Fadholi. "Nelayan Di Pusong Lama: Studi Sosial Ekonomi." Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial 1981.

Saifuddin, Achmad Fedyani. *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. 2 ed. Jakarta: Kencana, 2006.

Salvatore, Armando. "The Rational Authentication of *Turâth* in Contemporary Arab Thought: Muhammad Al-Jabiri and Hasan Hanafi." *The Muslim World* LXXXV,3-4 (1995): 191-214.

Sanusi. "Kearifan Lokal Dan Peranan Panglima Laot Dalam Proses Pemukiman Dan Penataan Kembali Kawasan Pesisir Aceh Pasca-Tsunami." Banda Aceh: Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya, Universitas Syiah Kuala 2005.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

———. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1975.

Schimmel, Annemarie. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

———. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina, 1975.

Schroll, Mark A. "The Future of a Discipline: Considering the Ontological/Methodological Future of the Anthropology of Consciousness, Part I: Toward a New Kind of Science and Its Methods of Inquiry." *Anthropology of Consciousness* 21, no. 1 (2010): 1-29.

Serajul Islam, Syed. *The Politic of Islamic Identity in Southeast Asia*. Singapore: Thomson, 2005.

Setia, 'Adi. "Tiga Makna Sains Islam: Menuju Pengoperasionalan Islamisasi Sains." *Islamia* 3, no. 4 (2008): 46-59.

Shadiqin, Sehat Ihsan. *Tasawuf Aceh*. Diedit oleh Lukman Emha. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2008.

Shiddiqi, Nourouzzaman. *Fiqh Indonesia Penggagas Dan Gagasannya: Biografi, Perjuangan Dan Pemikiran Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

———. *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Shihab, Alwi. *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen Di Indonesia*. Diterjemahkan oleh Ihsan Ali-Fauzi. Bandung: Mizan, 1998.

Sibeon, Roger. *Rethinking Social Theory*. London: Sage Publications, 2004.

Sikand, Yoginder. *The Origins and Development of the Tablighi Jama'at (1920-2000)*. New Delhi: Orient Longman, 2002.

———. "The Reformist Sufism of the Tablighi Jama'at: The Case of the Meos of Mewat, India." Dalam *Sufism and the 'Modern' in Islam*, diedit oleh Martin van Bruinessen dan Julia Day Howel, 129-48. New York: I.B. Tauris, 2007.

Simuh. "Kajian Keislaman Dalam Pandangan Kejawen." Dalam *Studi Islam Asia Tenggara*, diedit oleh Zainuddin Fananie dan M. Thoyibi, 176-202. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999.

———. *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2002.

Smith, Christian. "Future Directions in the Sociology of Religion." *Social Forces* 86,4 (2008): 1561-89.

Soelaiman, Darwis A. "Aceh Dan Melayu (Tanggapan Untuk Kamaruzzaman)." *Serambi Indonesia*, 19 Desember 2009.

———. "Unsur Islam Dalam Kesenian Aceh." Dalam *Makalah pada Seminar tentang Agama, Adat dan Kesenian: Pengalaman Aceh*, 1-20. Banda Aceh: Dewan Kesenian Aceh (DKA), 1987.

Sokefeld, Martin. "Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology." *Current Anthropology* Vol.40, No.4 (1999): 417-47.

Spencer, Jonathan. "Anthropology as Kind of Writing." *Man* 24,1 (1989): 145-64.

Spiegelberg, Herbert. "Movements in Philosophy: Phenomenology and Its Parallels." *Philosophy and Phenomenological Research* 43, no. 3 (1983): 281-97.

Spradley, James P. *Participants Observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980.

Spradley, James P. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979.

Spradley, James S. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979.

Srimulyani, Eka, dan Inayatillah, eds. *Perempuan Dalam Masyarakat Aceh: Memahami Beberapa Persoalan Kekinian*. Banda Aceh: LOGICA, Aceh Research Training Institute, Pusat Penelitian IAIN Ar-Raniry, 2009.

Srinivas, M. N. "Practising Social Anthropology in India." *Annual Review Anthropology* 26 (1997): 1-24.

Steenbrink, Karel A. *Kitab Suci Atau Kertas Toilet? Nuruddin Ar-Raniry Dan Agama Kristen*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.

———, "Study of Comparative Religion by Indonesian Muslims: A Survey " *Numen* 37,2 (1990): 141-67.

Stepaniants, Marietta. "The Encounter of Zoroastrianism with Islam." *Philosophy East and West* 52,2 (2002): 159-72.

Stephen, Michele. *A'aisa's Gifts: A Study of Magic and the Self*. Los Angeles: University of California Press, 1995.

Subhan, Arief. "Prof. Dr. Harun Nasution: Penyemai Teologi Islam Rasional." Dalam *Tokoh Dan Pemimpin Agama: Biografi Sosial-Intelektual*, diedit oleh Azyumardi Azra dan Saiful Umam, 439-77. Jakarta: Badan Litbang Agama Departemen Agama RI dan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), 1998.

Sugiharto. "Keadaan Pendidikan Anak Nelayan Di Kawasan Pantai Barat Propinsi Daerah Istimewa Aceh." Banda Aceh: Pusat Pengembangan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial, 1993.

Sugunnasil, Wattana. "Islam, Radicalism, and Violence in Southern Thailand." *Critical Asian Studies* Vol.38, No.1 (2006): 119-44.

Sulayman, Abdul Hamid Abu. "Permasalahan Metodologis Dalam Pemikiran Islam." Dalam *Permasalahan Metodologis Dalam Pemikiran Islam*, diedit oleh Ath-Thayyib Zain Al-'Abidin, 123-55. Jakarta: Media Dakwah dan IIIT, 1994.

———, ed. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Virginia: IIIT, 1989.

———, ed. *Permasahan Metodologis Dalam Pemikiran Islam*. Jakarta: IIIT dan Media Dakwah, 1994.

Suminto, H. Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1996.

Suny, Ismail, ed. *Bunga Rampai Tentang Aceh*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1980.

Syah, Kaoy, dan Lukman Hakiem. *Keistimewaan Aceh Dalam Lintasan Sejarah*. Jakarta: Pengurus Besar al-Jami'iyatul Washliyah, 2000.

Syahrizal. *Hukum Adat Dan Hukum Islam Di Indonesia*. Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2004.

Taqwaddin. "Adat Dalam Pelestarian Hutan Aceh." Banda Aceh: Syiah Kuala University, 2009.

———. "Adat Hutan Aceh." *Serambi Indonesia* (2008).

———. "Mukim Sebagai Pengembang Hukum Adat Aceh." Dalam *Workshop Penguatan Institusi Lembaga Adat Melalui Pendomentasioan Hukum Adat*. Aceh Besar: Jaringan Komunitas Masyarakat Adat (JKMA), 2009.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Taylor, Philip, ed. *Modernity and Re-Enchantment: Religion in Post-Revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS, 2007.

"'Teroris' Penggoda Waria." *Tempo*, 25 April 2010, 36.

Thiselton, Anthony C. *New Horizon in Hermeneutics*. Michigan Zondervan Publishing House, 1992.

Tiro, Tengku Hasan di. "Konsep-Konsep Kunci Ideologi Acheh Merdeka." *Suara Acheh Merdeka* VII (1996): 29-37.

Turner, Bryan S. "Islam, Capitalism and the Weber Theses." *The British Journal of Sociology* Vol.25, No.2 (1974): 230-43.

———. "The Structuralist Critique of Weber's Sociology." *The British Journal of Sociology* Vol.28, No. (1977): 1-16.

Uchrowi, Zaim, dan Ahmadie Thaha. "Menyeru Pemikiran Rasional Mu'tazilah." Dalam *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, diedit oleh Panitia Penerbitan Buku dan Seminar 70 Tahun Harun Nasution. Jakarta: LSAF, 1989.

———, eds. *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989.

Usman, A. Rani. *Etnis Cina Perantauan Di Aceh*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009.

Vlekke, Bernard H.M. *Nusantara a History of Indonesia*. Bruxelles: Les Editios A. Manteau S.A., 1961.

Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions*. Diedit oleh Joseph M. Kitagawa. New York: Columbia University Press, 1958.

Wahyudi, Yudian. "Arab Responses to Hasan Hanafi's *Muqaddima Fî 'Ilm Al-Istighrâb*." *The Muslim World* 93,2 (2003): 233-48.

Warsidi, Adi. "Setelah Tak Ada Lagi Senjata." *Aceh Magazine* 2007, 38-41.

Wasserman, Stanley, dan Katherine Faust. *Social Network Analysis: Methods and Applications*. 15th ed. New York: Cambridge University Press, 2007.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Diterjemahkan oleh Talcott Parsons. London and New York: Routledge, 2002.

Werbner, Pnina. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Indianapolis & Bloomington: Indian University Press, 2003.

Westermarck, Edward. "Methods in Social Anthropology." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 66 (1936): 223-48.

Wieringa, Edwin. "The Dream of the King and the Holy War against the Dutch: The "Koteubah" Of the Acehnese Epic, "Hikayat Prang Gompeuni." *Bulletion of SOAS* 61,2 (1998): 298-308.

Wiktorowics, Quintan, ed. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Indianapolis: Indian University Press, 2004.

Williams, Patrick, ed. *Edward Said*. London: Sage Publications, 2001.

Wolf-Gazo, Ernest. "Contextualizing Averroes within the German Hermeneutic Tradition." *Alif: Journal of Comparative Poetics* 16 (1996): 133-63.

———. "Weber and Islam." *ISIM Review* 16 (2005): 44-45.

Woodward, Mark, Ali Amin, and Inayah Rohmaniyah. "Lessons from Aceh Terrorist De-Radicalization." Consortium for Strategic Communication, Arizona State University, 2010.

Yinger, J. Milton. "The Influence of Anthropology on Sociological Theories of Religion." *American Anthropologist* 60, no. 3 (1958): 487-96.

"YPMAN Komit Perhatikan Anak Nelayan." *Serambi Indonesia*, 7 Agustus 2009.

Yunus, Anas M., ed. *Gerak Kebangkitan Aceh: Kumpulan Karya Sejarah Muhammad Junus Djamil*. Banda: Jaya Mukti, 2005.

Yusuf, Imtiyaz, dan Lars Peter Schmidt, eds. *Understanding Conflict and Approaching Peace in Southern Thailand*. Bangkok: Konrad Adenauer Stiftung, 2006.

Yusuf, M. Jamil, Syukri Syamaun, and Fairus M. Nur Ibrahim, eds. *Polmas Dan HAM Dengan Pendekatan Dakwah Dan Adat Budaya Aceh*. Banda Aceh: POLDA Nanggroe Aceh Darussalam and Fakultas Dakwah

IAIN Ar-Raniry, 2009.

Yusuf, Qismullah. "Independence, Autonomy of Federal State: Voice of Local People." dalam *Unitary State Versus Federal State: Searching for an Ideal Form of the Future of Indonesia State*, diedit oleh Ikrar Nusa Bhakti and Irine H. Gayatri, 173-87. Bandung: NDI, PPW LIPI, Mizan, Hanns Seidel Foundation, GTZ, and TAMF, 2002.

Zainuddin, H. M. *Tarich Atjeh Dan Nusantara*. Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961.

Zarkasyi, Abdullah Syukri. "Pondok Pesantren Sebagai Alternatif Untuk Program Pengembangan Studi Islam Di Asia Tenggara." dalam *Studi Islam Asia Tenggara*, diedit olehZainuddin Fananie and M. Thoyibi, 344-56. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. "Muslim Educational Reform in Indonesia (Case Study of Modern Pondok Darusalam Gontor)." Paper presented at the The 1st AMRON International Conference: "ASEAN Islamic Education: Change from Within through Education, Nakhorn Sri Thammarat 2010.

Zayd, Nasr Hâmed Abû. *Falsafah Al-Ta'wîl (Dirâsah Fî Ta'wîl Al-Qur'ân Inda Muhyi Al-Dîn Ibn 'Arabî)*. Beyrouth: Al-Markaz al-Tsaqafî al-'Arabî, 1996.

PELANTIKAN DAN RAPAT KERJA WILAYAH
LEMBAGA PWNU ACEH
Soliditas Lembaga, Kemaslahatan Umat

TENTANG PENULIS

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dilahirkan di Krueng Mane pada 17 September 1978. Studi formal dimulai sejak MIN Krueng Mane (1990), Madrasah Ulumul Qu'ran Langsa (1993), Madrasah Aliyah Program Khusus Banda Aceh (1996). Lalu jenjang perguruan tinggi ditempuh mulai S-1 dari IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2000), kemudian S-2 pada University of Malaya, Kuala Lumpur (2005), dan S-3 pada jurusan Sosiologi dan Antropologi pada La Trobe University Australia (2009). Selama studi pernah beberapa kali mendapatkan beasiswa diantaranya dari Pemerintah Aceh, IPRS (*International Post-Graduate Research Scholarship*), LTUPRS (*La Trobe University Post-Graduate Research Scholarship*), dan Faculty Grant dari La Trobe University.

Adapun *research grant/ fellowship* yang pernah didapat yaitu: Pada tahun 2004, menjadi Visiting Research Fellow di Walailak University, Thailand dengan topik penelitian "The History of Violence in Aceh." Pada tahun yang sama melalui AMAN dari dana the Rockeffeler Foundation mendapat dana penelitian untuk riset "The Application of Islamic Law in Southeast Asia." Tahun 2005-2006, mendapat menerima grant dari *Research and Development* Walailak University dengan topik penelitian "From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia." Tahun 2006-2007 mendapat grant dari the Nippon Foundation untuk melakukan penelitian "The Voices of Islam in Southeast Asia."

Karya-karya yang pernah dihasilkan adalah *Mencari Islam* (2000), *Relasi Islam dan Negara* (2001), *Islam Historis* (2002), *Satu Dasawarsa The Clash of Civilization* (2003), *Masa Depan Pembidangan Ilmu di PTAI* bersama Akh. Minhaji (2003), *Wajah Baru Islam di Indonesia* (2004), *Islamic Law in Southeast Asia: a Study of Its Application in Kelantan and Aceh* (2009). Selain itu menjadi editor buku bersama Patrick Jory dengan judul *The Contemporary of Islamic Education and Islamic Studies in Southeast Asia* (2011) dan kotributor dalam *Culture, Identity and*

Religion in Southeast Asia (2007) dan *Asian Transformations in Action* (2009). Selain itu, beberapa tulisan terbit di dalam jurnal seperti *Studia Islamika, Indonesian Islam*, *Pemikir*, *Al-Jami'ah*, *Ar-Raniry, Kajian Islam* dan lain sebagainya.

Adapun riwayat pekerjaan dimulai sebagai *dosen luar biasa* pada IAIN Sunan Kalijaga, UNSYIAH, dan IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Pada tahun 2010 ditetapkan sebagai Calon Dosen pada Fakultas Syari'ah, IAIN Ar-Raniry, Pada tahun 2011 diangkat sebagai Dosen Tetap pada Fakultas Syari'ah, IAIN Ar-Raniry. Saat yang sama pula menjadi Research Fellow pada Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Kuala Lumpur. Tahun 2005 pernah menjadi dosen pada Walailak University, Thailand. Sebelum tahun tersebut menjadi *Fellow* pada program *Asian Muslim Action Network* (AMAN) di Thailand. Setelah itu, pada tahun 2007 menjadi *Fellow* pada *Asian Public Intellectual* (API), Nippon Foundation. Pada tahun 2008 menjadi *Peneliti Senior* pada Aceh Justice Resource Center di Banda Aceh sebagai bagian program UNDP. Tahun 2009 menjadi *consultant* untuk studi tentang Panglima La'ot pada UN-FAO Banda Aceh. Pada tahun 2011 diangkat menjadi Council pada Asian Muslim Action Network (AMAN), Bangkok.

Untuk alamat koresponden silahkan menghubungi abah.shatilla@gmail.com

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SYAIKH NURUDDIN AR-RANIRY

BANDA ACEH

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dilahirkan di Krueng Mane pada 17 September 1978 (6 Muharram 1396). Adapun karya-karya yang pernah dihasilkan adalah *Mencari Islam* (2000), *Relasi Islam dan Negara* (2001), *Islam Historis* (2002), *Satu Dasawarsa The Clash of Civilization* (2003), *Masa Depan Pembidangan Ilmu di PTAI* (2003), *Wajah Baru Islam di Indonesia* (2004), *Islamic Law in Southeast Asia: A Study of Its Application in Kelantan and Aceh* (2009), *Acehnologi* (2012), *Wahdatul Wujud: Membedah Dunia Kamal* (2013), *Ulama, Separatisme, dan Radikalisme di Aceh* (2013), *Sejarah Islam Politik Indonesia* (2013), *Aceh Baru Post-Tsunami* (2014), *Strategi Kebudayaan untuk Bangsa* (2014), *From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Study of Jama'ah Tabligh in Malaysia and Indonesia* (2015), dan *Memahami Potensi Radikalisme dan Terorisme di Aceh (2016)*.

Selain itu menjadi editor buku bersama Patrick Jory dengan judul *The Contemporary of Islamic Education and Islamic Studies in Southeast Asia* (2011) dan *Islamic Thought in Southeast Asia* (2013). Kontributor dalam *Culture, Identity and Religion in Southeast Asia* (2007), *The Minorities* (2008), *Asian Transformations in Action* (2009), *Oxford Islamic Studies Online* (2012), *Living Landscapes Connected Communities Culture, Environment, and Change Across Asia* (2014), dan *Sejarah & Budaya Syiah di Asia Tenggara* (2013).

Sekarang sebagai staf pengajar pada Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Pada tahun 2007 menjadi *Fellow* pada *Asian Public Intellectual* (API), Nippon Foundation, Jepang. Pada tahun 2008 menjadi Peneliti Senior pada Aceh Justice Resource Center di Banda Aceh sebagai bagian program UNDP. Pada tahun 2011 diangkat menjadi *Research Fellow* di University of Malaya, Kuala Lumpur. Tahun 2012 ditetapkan sebagai *Peneliti Muda Indonesia* oleh AIPI dan Biro Oktroei Roosseno. Pada tahun 2013 mendapat penghargaan dari Japan Foundation sebagai *Young Muslim Intellectual* di Asia Tenggara. Untuk alamat koresponden silahkan menghubungi: abah.shatilla@gmail.com

Bandar Publishing
Jln. Teungku Lamgugob, Ds Lamgugob.
Syiah Kuala, Banda Aceh.
E-mail: bandar.publishing@gmail.com
www.bandarpublishing.com

ISBN: 978-602-1632-59-8
(NO. JILID LENGKAP)